Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dietugendlehrede00wink

Die Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin nach ihren aristotelischen, plotinischen und christlichen Bestandteilen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Martin Winkler,

Doktor der Theologie

aus Gunzendorf

Pfarrer in Pretzfeld.

Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juni 1913.

Bamberg.

Buchdruckerei Dr. J. Kirsch.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 14 1931

556

Referent: Univ.-Professor Dr. Hensel.

Dekan: Univ.-Professor Dr. Wiedemann, Geheimer Hofrat.

Einleitung.

Die ideale Aufgabe des geistigen Strebens des hl. Thomas von Aquin wie überhaupt der Scholastik war die harmonische Verbindung, ja gewissermaßen Verschmelzung der Theologie mit der Philosophie. Man hatte eben die Überzeugung, daß zwischen der menschlichen und der höchsten Vernunft und ihren Aussprüchen in der Offenbarung kein wahrer und wirklicher Widerspruch bestehen könne, daß vielmehr beide der Hauptsache nach sich friedlich zusammenfinden müssen; denn sie entstammen ein und derselben Quelle, der göttlichen Wahrheit, und sind zu einem und demselben Zwecke gegeben, nämlich der Vermittlung der innigsten Verbindung des vernünftigen Geschöpfes mit seinem Schöpfer. Infolgedessen galt es als selbstverständlich, „daß selbst in den Systemen der heidnischen Philosophie Lichtfunken sich finden lassen müßten, welche an die Fackel der Offenbarung gehalten, mit dieser in einen Lichtstrom zusammenzugehen vermöchten". *

Und so finden wir denn in der Scholastik allseitig eine umfangreiche Verarbeitung antiker Anregungen. Im ersten Zeitraum, bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts reichend, und von Johannes Skotus Eriugena, um die Mitte des 11. Jahrhunderts anhebend, herrscht der bekanntlich durch Augustinus vermittelte Platonismus vor.

Um die Mitte des 13. Jahrhundert beginnt die Rezeption des Aristotelismus durch die christlichen Philosophen und mit ihr eine Zeit weiterer Aneignung antiker Denkmotive, die Blüteperiode der Scholastik.

Auch neuplatonische Ideen, die auch im ersten Zeitraum der Scholastik nicht unbeachtet blieben, fanden in der Blütezeit derselben fleißige Bearbeitung. Und zwar gewann die neuplatonische Philosophie und Mystik einen gewaltigen Einfluß auf die mittelalterliche Philosophie einmal durch die Vermittelung der arabischen Peripatetik — Dank der ursprünglichen Bevorzugung der Aristotelesübersetzungen mit den Kommentaren der arabischen Philosophen vor den Übersetzungen aus dem griechischen Originaltexte. Die arabische Ppilosophie ist nämlich ihrem Wesen und ihrem Ursprunge nach wohl Aristotelismus, aber es macht sich in den Hauptproblemen der Metaphysik und der Psychologie ebenso mächtig der Neuplatonismus geltend, sodaß die aristotelischen Werke in neuplatonischer Färbung ins Abendland gekommen sind.

---

* Dr. Anton Rietter, die Moral des hl. Thomas von Aquin, München 858, S. 16.

BQ
6917
.W6

Eine andere Quelle des Neuplatonismus ist für das Abendland durch Augustinus erschlossen worden. Er betrachtete die neuplatonischen Schriften mit christlichem Auge und wertete viele in denselben niedergelegte Gedanken — wie z. B. die plotinische Trias — im Sinne christlicher Ideen um. Auch verrät seine Psychologie, wenigstens in ihrer ersten Phase, ganz bedeutende Einflüsse des Neuplatonismus; nicht minder ist auch seine Mystik in erster Linie davon entzündet, wenn sie auch nicht ganz aus ihm abgeleitet werden kann.

Nun konnte die welthistorische Bedeutung des hl. Augustinus als Lehrer der Kirche und der Eindruck seiner gewaltigen Persönlichkeit leichtbegreiflicher Weise auch nicht ohne Einfluß auf sein philosophisches System für das Abendland sein.

Und so fließt in den Schriften dieses überragendsten Geistesmannes der abendländischen Kirche auch die erste Quelle des Neuplatonismus für das Mittelalter, wobei besonders die Mystik Plotins unter den wärmenden Strahlen seines Geistes und Herzens zu einer herrlichen Blüte in dieser Periode entstanden ist.

Ihren eigentlichen, feierlichen Einzug im Morgen- und Abendlande hielten die neuplatonischen Intuitionen durch die Schriften des Pseudo-Dionysius-Areopagita, die wohl in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhundert in Syrien abgefaßt worden sind.

Dieselben gelten den geistigen Wesenbestimmungen Gottes (*περὶ θείων ὀνομάτων*), der verneinenden Theologie (*περὶ μυστικῆς θεολογίας*), die in mystischer Unwissenheit die Gottheit zu erreichen sucht, der himmlischen Hierarchie (*περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας*), die in abgestufter Rangordnung aus der Gottheit entspringt, der kirchlichen Hierarchie (*περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*), die göttlichen Ursprungs ist, und deren Weihen sich jeder unterziehen muß. Dazu kommen noch 10 Briefe. Das wichtigste Buch ist das von den Gottesnamen, weil in ihm die theologischen und metaphisyschen Grundgedanken ausgesprochen sind.

Das grundlegende Element der Gedankenbildung in diesen eigenartigen Schriften ist zwar das positiv-biblische, wobei die Auslegung der hl. Schrift grundsätzlich der Tradition und den Überlieferungen der berufenen Lehrer folgen solle, allein die christlich-biblischen Elemente sind angefüllt mit antiken Prinzipien und Redeweisen. Sie tragen das Gepräge einer spekulativ-mystischen Richtung und dienen der mystischen Theologie als Grundlage und erzogen dieser Richtung viele Schüler und Anhänger.

Wer ihre Wirkung in der geschichtlichen Darstellung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie nicht in Rechnung zieht, läßt einen der festesten Stützpunkte außer Acht, auf dem das mittelalterliche Denken beruht. Albertus weiht den dionysischen

Werken seine Kommentare, desgleichen Thomas von Aquin; seine Zitate aus denselben sind unzählig.[1]

Die Rezeption des Neuplatonismus und des Aristotelismus durch die christlichen Philosophen tritt besonders klar zu Tage bei Bearbeitung der ethischen Elemente — leicht begreiflicher Weise! Ist doch Aristoteles der Begründer der wissenschaftlichen Ethik oder wenigstens der Tugendlehre, wenn er freilich an Plato einen achtungswerten Vorgänger hat, der seinerseits auf Sokrates fußte. Er untersuchte in seiner Ethik „voll Tiefe den letzten Zweck und die Glückseligkeit des menschlichen Lebens und zeichnete das Wesen der Tugenden in ethischen Physiognomien für alle Zeiten". Was er hierin geleistet hat, gehört zu dem Größten, „was je über das menschliche Leben und über menschliche Tugenden gedacht ist".[2] Darum ist und bleibt die aristotelische Ethik in vollem Sinne ein monumentum aere perennius, wenn freilich nicht vergessen werden darf, daß der Menschengeist in den zwei Jahrtausenden seit dem Stagiriten in der theologischen wie in der philosophischen Ethik einen ziemlichen Fortschritt gemacht hat.[3]

Nicht minder stark tritt das ethische Moment im neuplotonischen System hervor. Was nämlich den Neuplatonismus, dessen Hauptschöpfer Plotin ist, charakterisiert, ist das religiöse Interesse — im Gegensatz zur griechischen Philosophie, die sich von ihren ersten Anfängen an mit Bewußtsein in Gegensatz zur Volksreligion und zum allgemeinen religiösen Empfinden gestellt hat. Der Mensch mit seinen innersten Lebens- und Herzensempfindungen steht im Mittelpunkte der neuplatonischen und speziell der plotinischen Metaphysik. Die gesamte Weltwirklichkeit — und das ist platonisches Erbe — kann unmöglich befriedigen, und so bleibt nichts anderes übrig, als an die Gottheit und das Reich der Ideen sich zu klammern. Die Vereinigung mit der Gottheit mit dem ganzen Innern herzustellen, das ist das Ziel der Menschen.

Wenn man aber auf diese Weise als Grundbestimmung die Sehnsucht nach einer moralischen Religion pflegte, so vollzog sich auch die Ausbildung einer hohen Sittenlehre mit innerer Notwendigkeit. Denn das höchstgesteckte Ziel der Vereinigung mit Gott, das auch vom Christentum nicht überboten werden konnte, hatte die höchst gespannten Forderungen der Sittlichkeit und des Tugendlebens zur Folge.

---

[1] Konstantin Sauter, der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie, Philosophisches Jahrbuch, herausgegeben von Dr. Const. Gutberlet 23 Bd. Fulda 1910 S. 183—195; 367—380; 469—486. Otto Willmann, Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1896, 2. Bd. S. 195 ff.

[2] Trendelenburg, Kleine Schriften II, S. 251 u. 254.

[3] Dr. St. Schindele, die aristotelische Ethik, Philosophisches Jahrbuch herausgegeben von Dr. Const. Gutberlet 16. Bd. Fulda 1903, S. 385 ff.

Durch diese Grundanschauungen schuf der Neuplatonismus, insbesondere Plotin, eine innere Verwandtschaft mit dem Christentum, die zur goldenen Brücke wurde, auf der Heiden und Christen einander entgegenkamen. Und so liegt es auf der Hand, daß die ethischen Anschauungen dieser Geistesrichtung auf die mittelalterliche Scholastik und Mystik einen tiefgehenden Einfluß zu üben vermochten.

Wenn jedoch die Scholastiker aristotelische und plotinische Bestimmungen in ihre ethische Reflexion aufnahmen, so lag ihnen doch nichts ferner, als den christlichen Wahrheitsgehalt beiseite zu setzen, oder in mehr untergeordneter Weise zu berücksichtigen. Die Sittenlehre der Scholastiker ist zunächst Moraltheologie und entwickelt sich als solche auf der Grundlage der Moralvorschriften des Evangeliums an der Hand der moralischen Schrifterklärung. Bot doch die hl. Schrift in ihren Zusammenstellungen der Tugenden und Güter selbst die Anfänge eines Systems dar, wie es im Verlaufe der Abhandlung sich zeigen wird. Auch in ihrer Entwicklung zur Moralphilosophie hielt die Sittenlehre der Scholastiker den engen Zusammenhang mit der Bibel und dem Leben der Kirche fest; die Einfalt und Unerschöpflichkeit der Schrift teilte sich eben auch den Lehren mit, die darauf gebaut sind.[1]

Und so liegen denn auch die Quellen der Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin, des treuesten Sohnes der Kirche, des großen Aristotelikers, des gelehrigen Schülers des hl. Augustinus und eifrigen Interpreten der pseudodionysischen Werke klar zu Tage: sie besteht aus aristotilischen, neuplatonischen, genauer plotinischen und christlichen Bestandteilen — eine Tatsache, die allgemein zugestanden wird, aber auch zu großen Bedenken und schweren Anklagen Veranlassung gegeben hat.

Einmal wird die Entlehnung aus der Antike als Preisgabe christlicher Ideen und als Korruption des evangelischen Wahrheitsgehaltes mit aller Schärfe bekämpft, wie man überhaupt in der Vermengung der heidnischen Philosophie mit den Offenbarungswahrheiten den Samen zu all den späteren Irrtümern und Häresien erblickt. Der Rationalismus, wie der Pantheismus sollen in ihr den Ursprung und die Quelle haben — ein Vorwurf, der schon in der Blütezeit der Scholastik vereinzelt, allgemein aber im 15. Jahrhundert erhoben wurde, und auch in späterer Zeit bis zur Gegenwart nicht ganz verstummte.[2] So bemüht sich z. B. Redepenning,[3] welcher sich speziell mit dem Verhältnis der aristoteli-

[1] cf. Willmann I. c. S. 420 ff.

[2] cf. Dr. Math. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875, S. 1 ff.

[3] Wilhelm Redepenning, über den Einfluß der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von Aquino, Goslar 1875, S. 30.

schen und thomistischen Ethik beschäftigt, zwar dem hl. Thomas als einem Gelehrten von wahrhaft staunenswertem Wissen, einem der Koryphäen scholastischer Gelehrsamkeit des Mittelalters und einem der einflußreichsten Fortbildner des kirchlichen Lehrbegriffes alles Lob zu spenden, gleichwohl aber glaubt er begründete Veranlassung zur Untersuchung der Frage zu haben: „Hat Thomas in der Bestimmung der wesentlichsten grundlegenden Begriffe der Ethik dem Ansehen des Aristoteles spezifisch christliche Ideen geopfert, oder beides, den aristotelischen Gedankenkreis und die christliche Anschauungsweise nur in loser, unzusammenhängender und darum (?) widerspruchsvoller Weise mit einander verknüpft?“ [1] Und er kommt zum Schlusse: Die Aneignung antiker Ansichten sei für den christlichen Charakter der Sittenlehre in manchen Punkten geradezu bedenklich gewesen, so z. B. die Zweiteilung der Tugenden in moralische und intellektuelle, der Vorrang der letzteren, die Definition der Tugend als ein Mittleres. [2]

Noch verwickelter und verwirrter gestalte sich die thomistische Tugendlehre durch Aneinanderreihung und Verbindung natürlicher mit „eingegossener“ Tugend. Redepenning urteilt: „So gewiß Thomas durch die Trias theologischer Tugenden in höchst bedeutungsvoller Weise die Zahl der von Platon und Aristoteles übernommenen Tugenden ergänzt, dadurch den Verdacht, nur Repristinator heidnischer Lehren zu sein, von sich abwendet und die Kontinuität mit seinen christlichen Vorgängern behauptet, so wenig kann doch diese Lösung der Aufgabe befriedigen“. Einmal nicht, weil „die Vorstellung von eingegossenen Tugenden eine höchst unglückliche ist, da keine Fähigkeit irgend welcher Art unvermittelt und unvorbereitet durch die beständigen Kräfte der Seele in den Menschen hineinkommen kann.“ Dann ist eine organische Verbindung dieser disparaten Tugendreihen aus inneren Gründen von vorneherein ausgeschlossen, und Thomas hat denn auch „nur in sehr äußerlicher, lockerer Weise jene verschiedenen Arten von Tugenden, natürliche und übernatürliche, neben einander gestellt, hellenische und christliche Gedankenreihen an einander geknüpft, ohne den Versuch eines Ausgleiches zu machen“ [3] — dank des Grundirrtums seiner Ethik, den Wagenmann [4] in der äußerlichen Kombination von Übernatur und Natur zu finden vermeint. Thomas macht nämlich wie Neander hervorhebt, in Übereinstimmung mit Petrus Lombardus eine Unterscheidung zwischen dem ordo rationis und dem darüber hinausgehenden Übervernünftigen, zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen. Dementsprechend nimmt er auch in

[1] l. c. S. 5. f.

[2] l. c. S. 13 etc. ebenso Willy Feiler, die Moral des Albertus Magnus, ein Beitrag zur Geschichte der Ethik des Mittelalters, Leipzig-Reudnitz 1891, S. 75.

[3] l. c. S. 15.

[4] Herzogs Realenzikl. Artikel Thomas S. 587 f.

der Ethik einerseits — durch den Einfluß des Aristoteles beherrscht — „einen von der Offenbarung ganz unabhängigen Standpunkt der ratio an, der sich bezieht auf den Zweck, der ursprünglich in der menschlichen Natur angelegt ist, auf die Stufe der Glückseligkeit, welche die Vernunft durch sich selbst erkennen und zu ihr hinstrebend aus sich selbst erlangen kann; anderseits unterscheidet er davon die höhere Bestimmung, die dem Menschen durch die Offenbarung gegeben wurde, und zu deren Erreichung es nur einer neuen, nicht im Wesen der Vernunft angelegten Vermittlung bedarf." Hinsichtlich der Auffassung dieser übernatürlichen und übervernünftigen Bestimmung war der Einfluß der Kirche und der Tradition maßgebend.

„Das Übervernünftige", so fügt Neander bei, „erscheint ihnen nun nicht als dasjenige, wodurch das ursprünglich in der Natur Angelegte zum Bewußtsein und zur Verwirklichung gebracht wird, sondern als Etwas, was über die pura naturalia hinausgeht, als etwas blos (?) Übernatürliches".[1]

Ist dem wirklich so, so behauptet Luthardt allerdings mit Recht: „Was die sittliche Gesamtanschauung betrifft, so ist, entsprechend dem äußerlichen Verhältnis, in welchem natura und gratia im römischen System zu einander stehen, das Christliche nur wie ein höheres Stockwerk, welches auf die aristotelische Grundlage, und zwar ziemlich unvermittelt aufgebaut erscheint."[2] Ebenso berechtigt wäre das Urteil Redepenning's: „Die richtige, von der religiösen Betrachtungsweise stets untrennbare Ansicht, daß die wahre Sittlichkeit nicht auf dem Fundament der natürlichen Bestimmtheit des Menschen erwachsen könne, daß der fördernde Einfluß einer höheren, göttlichen Macht und der Glaube an diese Macht, welche allein die sittliche Weltordnung verbürgt, dem natürlichen menschlichen Streben zu Hilfe kommen müsse, diese Ansicht, welche Thomas Anschauungsweise weit von der des Aristoteles trennt, hätte ihm auch Anlaß sein sollen, seine ganze Tugendlehre ihr gemäß zu gestalten und nicht vorweg aus einem fremden Gedankenkreise Begriffe zu entlehnen, die nachher in keinen Einklang mit den eigenen Ideen zu bringen sind."[3]

Demnach hätte es Thomas zu einer befriedigenden Ausgleichung zwischen seiner philosophischen Betrachtungsweise der Dinge und seiner christlich-religiösen Überzeugung, die sich der überlieferten Kirchenlehre anschloß, nicht gebracht,[4] ja, er hatte trotz seines universiellen Wissens und der Tiefe und Großartigkeit

---

[1] Dr. A. Neander's Vorlesungen über Geschichte der christl. Ethik; herausgegeben von Dr. David Erdmann, Berlin 1864 S. 293.

[2] Dr. Chr. Ernst Luthardt, Geschichte der christl. Ethik vor der Reformation; Leipzig 1888 S. 296.

[3] l. c. S. 15.

[4] l. c. S. 28.

seiner Spekulation, das angestrebte Ziel, den Einklang der Philosophie und des Glaubens, nicht einmal auf dem Gebiete der Sitten- und Tugendlehre, wo sonst Vernunft und Christentum sich am freundlichsten begegnen, erreicht, weil dieses Ziel unmöglich ist. Klassische und christliche Gedankenkreise seien eben zwei verschiedene Welten und Heterogenes lasse sich nur in widerspruchsvoller Weise verbinden.

Und so bestimmt sich die Aufgabe und Abgrenzung vorwürfiger Abhandlung folgendermaßen: Vor allem handelt es sich um Klarstellung und Entwicklung der aristotelischen, plotinischen und christlichen Bestandteile der thomistischen Tugendlehre; dabei hat die Untersuchung aber auch der Frage näher zu treten: Hat Thomas nicht mehr geleistet als Vermittlung fremder Anschauungen, als eine äußerliche, lose und unzusammenhängende Verkoppelung antiker und christlicher Tugendbegriffe unter allenthalben unlösbaren Widersprüchen und unter Preisgabe christlicher Ideen, oder hat der Aquinate die antiken Gedanken in ihren richtigen Ansätzen weiter geführt und in Beziehung auf das christliche Zentrum der Sittlichkeit gesetzt? Und hat er vielleicht so mit vielem Geschick diese verschiedenen Gedanken zu einer innerlichen, organischen und darum widerspruchslosen Einheit verbunden? Zeigt sich näherhin diese Einheit im ganzen als Herrschaft des christlichen Prinzipes, im einzelnen als spontane Entfaltung und Weiterbildung des Natürlichen im Lichte des Übernatürlichen, sodaß sich die antiken und christlichen Anschauungen wie Ahnung und Vollendung, Anbahnung und Durchführung unterscheiden? Ferner ist auch das Bedenken zu würdigen, ob wirklich „die Vorstellung von eingegossenen Tugenden eine höchst unglückliche ist", und ob sie wirklich unvorbereitet und unvermittelt in die Seele des Menschen hineinkommen. Paßt auf diese Tugendreihe überhaupt der Begriff Tugend, oder kann man sie etwa nicht weit eher Glückseligkeiten nennen? — Lauter fragen, die nicht unbeantwortet bleiben können.

Die vorwürfige Untersuchung selbst dürfte am besten unter Zugrundelegung folgender Gesichtspunkte durchgeführt werden: Vor allem ist die Grundlage festzustellen, auf welcher unsere großen Denker ihr Tugendsystem aufbauen; daran reiht sich die Untersuchung über den Tugendbegriff und den Charakter der tugendhaften Handlungen im Allgemeinen; an dritter Stelle wird dann die Einteilung der Tugenden besprochen werden. Somit umfaßt unsere Abhandlung drei Teile:

I. Teil: Grundlage der Tugendlehre.
II. Teil: Die Tugend im Allgemeinen.
III. Teil: Einteilung der Tugenden.

1. Teil.

Grundlage der Tugendlehre.

Die ganze Tugendlehre unserer großen Denker baut sich auf der Theorie des Zweckes auf. Wolle man, so führt Thomas aus, ein richtiges Urteil über den sittlichen Charakter, Wert oder Unwert der menschlichen Handlungen gewinnen, so sei es die einzig richtige Methode, mit der Betrachtung des letzten Zweckes zu beginnen; denn nach dem letzten Zwecke müsse dasjenige bemessen werden, was auf den Zweck hingeordnet ist: ex fine oportet accipere rationes eorum, quae ordinantur ad finem.[1]

In der Tat: Wie in der rein intellektuellen und wissenschaftlichen Ordnung die Wahrheit vom Irrtum unterschieden und getrennt wird, indem sie mit den primitiven Wahrheiten des Intellektes und den aprioriſchen Prinzipien der Vernunft gleichsam in Kontakt gebracht wird, ebenso bildet auch in der moralischen und praktischen Ordnung das letzte Ziel, welches das höchste Gut des Menschen bildet und zum Hauptausgangspunkt dient, um zur Festsetzung seiner Bestimmung zu gelangen, die Fundamentalbasis der Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und dem Bösen, zwischen Tugend und Laster.

Folglich ist das letzte Ziel auch das aprioriſche Prinzip und die Grundregel, auf welche alle anderen Regeln über die Handlungen des Menschen sich beziehen und zurückgeführt werden. „Der Mensch empfängt vom letzten Ziele die Regeln seines ganzen Lebens",[2] bemerkt tiefsinnig Thomas. Somit bildet das letzte Ziel auch die wesentlichste Grundlage über Begriffsbestimmung Wesen, Umfang, Einleitung und Motive der Tugendlehre.

Das Endziel wird von unseren Autoren in einem zweifachen Sinne genommen: einmal als Objekt selber, das man zu erlangen wünscht, dann als Besitz, Gebrauch oder Genuß dieses ersehnten Objektes.

Somit ist ein objektiver und ein subobjektiver Endzweck zu unterscheiden; ersterer bildet die teleologische und religiöse, letzterer die psychologische Grundlage der Tugendlehre.

Es entsteht nun die Frage: wie werden diese Grundgedanken von unseren Philosophen im Einzelnen durchgeführt und in wel-

---

[1] S. Th. I. II. qu. 1.

[2] ab eo (sc. fine) totius vitae suae regulas accipit S. Th. I. II. qu. 1 a 5

chem Zusammenhange und Abhängigkeitsverhältnisse stehen sie zu einander? Daher:

§ 1.

Das objektive Endziel des Menschen — teleologische und religiöse Grundlage der Tugendlehre.

Aristoteles wie auch Thomas, den Fußstapfen des großen griechischen Forschers folgend, eröffnen ihre ethischen Untersuchungen mit der Lehre vom Zwecke.[1] Übereinstimmend erklären sie: Alles, was tätig ist, ist tätig um eines Zweckes willen. Die Zweckbeziehung ist von jedwelcher Tätigkeit untrennbar, mag der Zweck außer oder in der Tätigkeit selbst liegen. Ist nun aber Alles, was tätig ist, nur um eines Zweckes willen tätig, so fällt der Begriff des Zweckes mit dem Begriffe des Guten zusammen, und man kann daher ebenso allgemein sagen: Alles, was tätig ist, ist nur um des Guten willen tätig, und das Gute ist der Endzweck des Seienden, also auch das höchste Gut das letzte und höchste Endziel aller Dinge."

Es entsteht die Frage: *Welches ist das höchste Gut und das letzte Endziel des Menschen und damit auch seine größte Befriedigung?*

Die wahre Seligkeit muß, — darin sind sich unsere Philosophen einig — ein *vollendetes* Gut (τέλειον τι — bonum perfektum) sein, d. h. das Gute schlechthin, oder alles Gute, wie der Gegenstand der menschlichen Vernunft das Wahre schlechthin, *alles* Wahre ist. Das Gute schlechthin — im Gegensatz zu den partikulären Gütern, die nur Bruchteile des höchsten Gutes sind — schließt als solches jede Unvollkommenheit und jedes Übel, also auch jede Wandelbarkeit und Unbeständigkeit aus, ist demnach wesentlich ein „Verharren im Sein" und wird nicht als Mittel zu einem höheren Zweck, sondern *um seiner selbst willen* (καθ' αὑτό — propter se tantum) erstrebt. Als weiteres charakteristisches Merkmal des „vollständigen Gutes" muß dessen Selbstbinlänglichkeit und Selbstgenügsamkeit gelten, d. h. „es muß für sich allein hinreichen, das Leben wünschenswert zu machen und darf keines weiteren Gutes mehr bedürfen",[2] wie Aristoteles

---

[1] Ausführliches siehe hierüber: Huber, die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und hl. Thomas v. Aquin, Freising 1893; Dr. H. C. Plaßmann, die Moral des hl. Thomas von Aquin. Soest 1857 S. 53 ff; Dr. Albert Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1865 S. 655 ff. Rietter l. c. S. 134 ff; Dr. Karl Werner, der hl. Thomas von Aquino, 2. Bd. Regensburg 1859 S. 295 ff; Ernst Commer, System der Philosophie, 4. Abteilung Münster u. Paderborn 1896 S. 20 ff.

[2] Eth. Nic. I 1, i. 2, i. S. Th. I. II. qu i. prooem. a 4 u. 5. c. Gent. l. III c 2, 3 u. 17; Comment. in Eth. lect IX; de verit. qu 21, a 2.

τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ.

sich ausdrückt, oder wie Thomas sagt, „es muß das Begehren ganz und gar befriedigen" — bonum perfectum totaliter quietans et saliens appetitum — denn sonst wäre es, wie ebenfalls übereinstimmend beide hervorheben, nicht der letzte Zweck, wenn etwas zu begehren übrig bliebe.[1]

Auf Grund dieser allgemeinen Bestimmungen machen sich unsere Autoren an die Beantwortung der Frage nach der Glückseligkeit und zwar führen sie die Untersuchung zuerst negativ-kritisch, dann positiv. Nach ersterer Richtung hin herrscht zwischen dem Stagiriten und dem Aquinaten vielfach eine volle Übereinstimmung; viele Gedanken der theologischen und philosophischen Summe sind der Ethik des Aristoteles entlehnt.

Weder die äußeren Güter — wie Reichtum, Ehre, Ruhm und Macht — noch die Güter des Leibes — wie die Erhaltung des leiblichen Lebens, die Gesundheit und die Lust können — darin sind sie sich einig — das höchste Gut sein. Denn Reichtum z. B. ist lediglich *Mittel* zum Zweck, nicht solcher selbst. Ehre und Ruhm können die höchste Befriedigung nicht bringen; denn die Ehre ist mehr im Ehrenden als Geehrten, der Ruhm erscheint mehr als Folge der Vollkommenheit und Glückseligkeit, denn als Ursache; die Macht ist indifferent zu gutem und schlechtem Gebrauch, während doch die Glückseligkeit als vollendetes Gut alle Übel schlechthin unmöglich macht. Der Leib ist auf die Seele hingeordnet und ihretwegen da — wie die Materie wegen der Form — also nicht letztes Ziel; auch nicht die Lust. Denn sie setzt den Besitz eines Gutes voraus, ist also eine Folge des durch den Besitz begründeten glückseligen Zustandes.[2]

Während aber unsere beiden großen Denker — abgesehen von mancher, dem Aquinaten eigentümlichen Begründung — einmütig sind in der Abweisung der äußeren und leiblichen Güter und damit auch in der Ablehnung des Hedonismus im strengsten Sinne des Wortes, wie ihn die Kyrenaiker und Epikureer vertraten, und wie ihn die späteren Materialisten, z. B. La Mettrie, Helvetius, Diderot usw. wieder aufnahmen, und des sog. individuellen Utilarismus, der im materiellen Wohle des Individums das letzte Ziel des Menschen erblickt, so trennen sie sich in der Beurteilung der Seelengüter. Nach Thomas kann das höchste Gut im *objektiven* Sinne die Seele nicht sein, weder sie selbst, noch etwas von ihr und an ihr. Die Seele nicht, denn sie ist nicht lautere Wirklichkeit, demnach nicht reines Sein, also auch

---

[1] cf. Plaßmann l. c. S. 177 ff.

[2] Eth. Nic. I, 7, 3—8; S Th. I II qu 2, a 5, 7 u. 8.
Eth. Nic. I 5, 3, 4, 8; X 3, 12; S. Th. I II qu 2 a i; qu 3 a 4—7; c. Gent. l. III c. 34.

nicht gut schlechthin, folglich kann sie unmöglich ihr eigener Endzweck sein.

Nicht eine Potenz oder eine Handlung oder ein Zustand der Seele, also — entgegen der Annahme der Stoiker — auch nicht die Tugend; denn das der Seele innewohnende Gute ist nur ein Teilgut, ein bonum participatum und als solches nur ein Bruchteil jenes allgemeinen Gutes, nach welchem der Mensch verlangt.[1] Die Übung der moralischen Tugenden insbesondere kann die Glückseligkeit nicht begründen, weil letztere von der Art sein muß, daß sie sich nicht mehr als Mittel zu einem höheren Zwecke verhält; alle Übungen dagegen, welche den moralischen Tugenden entsprechen, sind auf ein höheres Gut hingerichtet, welches dadurch erreicht werden soll.[2]

Nachdem so der Aquinate die Stufenleiter des Geschöpflichen von den unorganischen Dingen an bis zur vernünftigen, freien Menschenseele durchlaufen und nirgends den Endzweck und das höchste Gut des Menschen gefunden hat, kommt er zu dem Schlusse, daß dies etwas Ungeschöpfliches (aliquid increatum) nämlich Gott selbst sein müsse. Denn er allein ist nicht abgeleitetes Gut, sondern das Gute schlechthin und die das menschliche Begehren allein vollkommen befriedigende Güte selbst, wofür er die Autorität des hl. Augustinus auf seiner Seite hat, der sagt: „Wie das Leben des Fleisches die Seele ist, so ist das selige Leben des Menschen Gott".[3] Darum besteht die höchste Zweckbestimmung aller Dinge darin, daß sie auf ihre Weise den Besitz Gottes erstreben und die göttliche Güte in ihrer Weise in sich zur Offenbarung bringen, d. h. Gott ähnlich zu werden suchen. Und so gipfelt in der Verähnlichung mit Gott die höchste Bestimmung alles Geschöpflichen.[4]

In dieser Ähnlichkeit mit Gott besteht auch die Vollkommenheit eines jeden Dinges; und je mehr ein Wesen zur Ähnlichkeit mit Gott sich erhebt, desto vollkommener ist es auch. Daher ist auch umgekehrt das Maß der Vollkommenheit eines Dinges das Maß seiner Ähnlichkeit mit Gott. Und so ist, von diesem Standpunkte aus betrachtet, das höchste Ziel aller Dinge für ihr Gesamtbestreben größtmögliche Vervollkommnung, weil letztere auch die größtmögliche Ähnlichkeit mit Gott einschließt, ja diese selbst ist.[5]

Daß Thomas mit dieser Auffassung den christlichen Standpunkt vertritt — er selbst beruft sich wiederholt auf Schriftworte

---

[1] S. Th. I. c. a 7
[2] c. G. I 3. c. 34.
[3] 19. de Civ. Dei 26.
[4] c. Gent I. III c. 19.
[5] c. Gent. I. 3 c. 16 finis uniuscuisque rei est eius perfectio; cf. Stockl I. c. S. 658 f.

— tritt so klar zu Tage, daß man auf eine eingehende Beweisführung verzichten kann.

Anderseits hat der Aquinate dadurch, daß er des Menschen wahres und seiner würdiges Ziel über die Region des Geschöpflichen hinaus verlegt, die Pfade seines Führers verlassen. Während Thomas die Verähnlichung mit Gott als das erste und die eigene Vervollkommnung als das zweite, untergeordnete, wenn auch mit dem ersten unmittelbar gegebenen Ziel der Geschöpfe betrachtet, erscheint bei Aristoteles die eigene Vervollkommnung der Kreatur als das eigentliche und primäre Moment des letzten Zieles; indem die Dinge vollkommen sind, sind sie auch Gott, dem sie zustreben, ähnlich. Damit macht sich die Stagirite des Verdachtes eines einseitigen Eudämonismus schuldig; denn das Motiv jeder Handlung wird da von der Frage geleitet, ob sie zur eigenen Seligkeit beitrage oder nicht. Bei der thomistischen Auffassung dagegen ist das Letzte und Entscheidende die Beantwortung der Frage, ob man durch seine Handlung seine eigentliche Aufgabe, Gott ähnlich zu sein und dadurch als sein Ebenbild seine Herrlichkeit zu verkünden, erfülle.

Wenn so in der aristotelischen Ethik das eudämonische Moment auf Kosten des wirklich-ethischen, d. h. religiösen Momentes vorwaltet, und die Verähnlichung mit Gott als *primärer* Endzweck des Menschen abgewiesen wird, so ist diese Erscheinung im Wesentlichen nichts anderes als eine konsequente Durchführung des Gottesbegriffes des Stagiriten auf ethischem Gebiete. Er hält bekanntlich am Dasein eines persönlichen Gottes fest; aber das Leben Gottes läßt er — und darin liegt seine wesentliche Abweichung vom christlichen Grundgedanken — nur als ein rein *kontemplatives* gelten. Die Tätigkeit Gottes kann nur im Denken bestehen, denn jede andere Tätigkeit hat ihren Zweck außer sich selbst, was bei der des vollkommenen, selbstgenügsamen Wesens undenkbar ist. Das Objekt dieser göttlichen Kontemplation kann nichts außergöttliches sein. Denn der Wert des Denkens richtet sich nach dem seines Inhaltes, das Vollkommenste und Wertvollste ist aber nur der göttliche Geist selbst. Folglich ist das Denken Gottes „Denken des Denkens" und diese unwandelbare Selbstbetrachtung bildet das absolute immanente Wesen Gottes und seiner Seligkeit.

Ein aktives Leben, eine Willenstätigkeit Gottes muß demnach zurückgewiesen werden. Denn die Willenstätigkeit vollzieht sich im Streben nach einem Gute, nach dessen Besitz man trachtet, um in ihm glücklich zu sein.

Die Annahme einer solchen Tätigkeit in Gott besagt also, daß Gott äußerer Güter zu seiner Glückseligkeit bedürfe, weil er sie nur zu diesem Zwecke wollend anstreben könnte. Das hieße aber wiederum nichts anderes, als leugnen, daß Gott zu seiner

Seligkeit sich allein genüge. Folglich läßt sich ein πράττειν Gott nicht zuschreiben.

Aber auch ein ποιεῖν ist abzulehnen, d. h. Gott ist nicht der Weltkünstler, der das Weltall als wirkende Ursache durch eine causative Tätigkeit geordnet und zu der ihm eigentümlichen Gestaltung gebracht hat. Aristoteles hebt also — in einer für unsere Abhandlung folgenschweren Bedeutung — die Schöpfung auf, die ohnehin durch seine Lehre von der Ewigkeit der Welt ausgeschlossen erscheint — aber auch die göttliche Vorsehung verliert zweifelsohne ihre Bedeutung, da sie ohne ein wie immer geartetes Walten Gottes in der Welt nicht denkbar ist. Gott soll sich allerdings zur Welt als bewegende Ursache und zwar als erster Beweger verhalten, aber die von ihm ausgehende Bewegung denkt er sich nicht als eine physische, wie sie eine wirkende Ursache hervorbringt, sondern Gott bewegt die Dinge nur ὡς ἐρώμενον, als Gegenstand des Verlangens, d. h. die Dinge bewegen sich zu ihm hin und suchen durch die Bewegung zur Teilnahme an dessen Vollkommenheit zu gelangen. Und je nach ihrer Natur und nach der Stellung, welche die Dinge in der Welt einnehmen, streben sie dieses Ziel in verschiedener Weise an, daher die Verschiedenheit der Bewegungen in der Welt.*

Nach dieser Anschauung muß es, wie hier nur angedeutet werden soll, immer schwer bleiben, die bindende Kraft des Sittengesetzes zu begründen und eine objektive Tugendmoral aufzustellen.

Noch weniger kann Gottähnlichkeit im ausgeprägt christlichen Sinne das eigentliche Endziel des Menschen sein, wenn Gott nur Gegenstand des Verlangens ist. Denn ist Gott nicht zugleich in der Weise das Ziel aller Dinge, daß er ihnen auch das Sein und die Fähigkeit zum Handeln gegeben, so ist er auch nicht das Vorbild und die Richtschnur ihrer Handlungen und die Geschöpfe sind nicht Abbilder der göttlichen Wesenheit und Vollkommenheit, also kann ihr letztes Endziel nicht in der Verähnlichung mit Gott bestehen.

Mit dieser Anschauung nimmt Aristoteles nicht nur einen dem christlichen Denken fremden Standpunkt ein, sondern er trennt sich auch von seinen Vorgängern auf philosophischem Gebiete. So finden wir z. B. schon bei den Pythagoreern die Forderung der Gottähnlichkeit.

Besonders sieht Plato in der Verähnlichung mit der Gottheit, bezw. der höchsten Idee des Guten, das höchste Ziel des Menschen. So z. B. Theaetet 176 B, ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν δυνατόν. Denn der Mensch stammt wie die Welt aus der Idee und muß darum wieder zur Idee hingeordnet werden. So wurzelt bei

---

* cf. Ar. Metaph. XII 10, 2 squ.; 8, 25, 7, 17, 6, 6; 6, 9; 7, 3—7; 9, 8: etc.
* cf. Huber, l. c. S. 17.

Plato die Forderung der Verähnlichung mit Gott, bezw. der Idee des Guten, wie überhaupt seiner Ethik in der Tiefe seiner Metaphysik, unterliegt aber auch deren Schwierigkeiten. Eine solche enge Verbindung von Ethik und Metaphysik besteht bei Aristoteles nicht. Er bemerkt ausdrücklich, es handle sich in der Ethik nicht um die Idee des Guten an sich, sondern um das Gute für uns, um das im praktischen Leben ausführbare Gute.[1] Er ist eben — im Gegensatz zu dem gottbegeisterten Idealisten Plato — der vorsichtig an das Gegebene sich haltende Realist.

Wenn er jedoch die Gottähnlichkeit nicht als das letzte Endziel und als den primären Endzweck des Menschen bezeichnen will, wie er überhaupt das religiöse Moment aus seiner Ethik ausscheidet,[2] so ist doch die Lehre von der Verähnlichung mit Gott in den Prinzipien seines Systems gelegen.

Denn einmal preist er die *σοφία* als des Menschen höchste Glückseligkeit u. a. auch besonders deshalb, weil durch sie die Menschen den Göttern ähnlich werden. Freilich geht er nicht weiter, obwohl sein Lehrer Plato im Theätet die Verähnlichung mit Gott bereits als Aufgabe des Menschen bezeichnet hatte. Aristoteles unterläßt es, zu erklären, daß in dieser Verähnlichung mit Gott der eigentliche und primäre Endzweck des Menschen und der geschöpflichen Dinge ist — im strikten Gegensatze zum Aquinaten, dessen Ausdrucksweise in dieser Beziehung an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt.

Ferner wirft Aristoteles die Frage auf, ob nicht am Ende die Glückseligkeit ein Geschenk der Götter sei, aber er verfolgt diese Frage nicht weiter, sondern tut sie mit der skeptischen Bemerkung ab: „Wenn es überhaupt Geschenke der Götter für die Menschen gibt, dann müßte freilich auch die Glückseligkeit so eine Göttergabe sein.[3] Sein Schüler Eudemos bezeichnet ausdrücklich Gottes-Erkenntnis und Gottesverehrung als das höchste Ziel des Menschen,[4] dagegen läßt die „große Ethik" diese Beziehung der Ethik auf Religion wieder fallen.

Es wäre demnach einerseits verfehlt, bei Aristoteles ausgeprägt christliche Gedanken bezüglich des letzten Endzweckes finden zu wollen, oder gar mit Jourdain zu behaupten, der hl. Thomas

---

[1] Nic. I, 46, 13.

[2] siehe darüber: Dr. Rud. Eucken, über die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik, Frankfurt a. M 1870 S. 26 ff. Dr. Christoph Ernst Luthardt, die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums, Leipzig 1869, I. die Güterlehre, S. 16 ff. Karl Zell, das Verhältnis der aristotelischen Philosophie zur Religion, Mainz 1863; Willmann, l. c. 1. Bd. S. 498 ff.

[3] Eth. Nic. I, 9, 2.

[4] Eth. Eud. VII, 15, 1249 b 16.

habe mit seiner Auffassung nur die Lehre des Aristoteles erneuert,[1] anderseits sind aber auch unverkennbare Spuren und Ansätze christlicher Anschauungsweise im System des Stagiriten nicht in Abrede zu stellen.[2]

Während nun die Ansicht des Stagiriten über diesen Punkt — wie überhaupt seine ganze Theorie — nicht ganz frei gewesen ist von Undeutlichkeiten und Schwankungen, finden wir bei Plotin in dieser Richtung ein mehr klares System, das in seinem Kernpunkte geradezu auffallende Ähnlichkeiten mit der christlichen und thomistischen Auffassung zeigt. Dieser Philosoph nimmt nicht wie Aristoteles und Thomas den Ausgangspunkt seiner ethischen Untersuchung von der Zweckbeziehung; eine solche kennt er nicht; denn es entwickelt sich nach seiner Anschauung alles nach strenger und unabänderlicher Notwendigkeit. Schon die bloße Vorstellung, daß Gott einen Zweck verfolgen könne, ist ihm anstößig und kommt ihm dem Versuche gleich, menschliche Begriffe und Schwächen in die Gottheit hineinzutragen. Die beiden Angelpunkte, um welche sich sein ganzes System dreht, bildet die Frage nach dem Ausgange aller Wesen und insbesondere des Menschen aus Gott und dem mystischen Zustreben derselben zu ihm.

Plotin statuiert bekanntlich als Urgrund alles Seins die Gottheit, welche er vorzugsweise „das Eine" (*τὸ Ἕν*) fast ebenso häufig aber auch „das Gute" (*τὸ ἀγαθόν*), und Prinzip (*ἀρχή*) oder das Erste (*τὸ πρῶτον*), bisweilen sogar *πρῶτος θεός* nennt, wobei er jedoch zugleich betont, daß diese Namen noch keineswegs zur Bezeichnung des Wesens Gottes im eigentlichen Sinne genügen, sondern nur den Wert einer Analogie haben und Gottesbeziehungen zu den außergöttlichen Dingen andeuten.

Als absolute Einheit und Einfachheit ist die Gottheit ohne Grenzen, Gestalt und Bestimmung, das Unbegrenzte und Unendliche (*ἄπειρον*) und ist erhaben über jeden Gegensatz, weder Denken noch Wollen, noch Tätigkeit kann ihr beigelegt werden. Denn hier findet sich noch eine Vielheit: Das Denken involviert den Unterschied des Denkens vom Denken und vom Gedachten, das Wollen den Unterschied des Wesens und der Tätigkeit, alle Tätigkeit richtet sich auf ein anderes; das erste aber muß eine in sich geschlossene Einheit sein. Das Denken, Wollen und Tun bedarf ferner eines Gegenstandes, worauf die Tätigkeit geht, die Gottheit aber bedarf keines anderen, ja ihrer selbst nicht und kann sich nicht von sich selbst unterscheiden; ihr kann demnach auch kein Selbstbewußtsein zugeschrieben werden. So vertritt also Plotin zuerst

[1] Jourdain, La philosophie de S. Thomas de Aquin I. 345.

[2] cf. Huber l. c. S. 21 f. Schindele l. c. Bd. 15 S. 128 ff; Zell l. c. S. 26 ff; Rietter l. c. S. 138 Anm. 1.

mit grundsätzlicher Entschiedenheit die von Karneades vorbereitete Leugnung der Persönlichkeit Gottes.

„Das Eine" als die Urkraft ist die absolute Kausalität, schafft aber nicht nach Weise einer reflektierenden, freien Tätigkeit, sondern mit Notwendigkeit bricht die Überfülle seines Wesens die Schranken. Das Erste fließt über und strahlt aus, durchleuchtet das ganze Universum und durchströmt alles mit seiner Kraft, ohne jedoch bei dieser Kraft-Mitteilung einen Teil seiner Substanz mitzuteilen oder zu verringern.

Man kann deshalb, wie Zeller mit Recht hervorhebt, Plotins System kein eigentliches Emanationssystem, sondern einen dynamischen Pantheismus nennen.[1]

Die erste Frucht vom Überfluß des Einen ist der *νοῦς*. In ihm beginnt einerseits die Vielheit, anderseits ist in ihm das Eine auch zum Denkenden, zum Bewußtsein geworden. Er ist das vollkommenste, jedoch nicht adäquate Abbild, gleichsam der Abglanz des „Einen", das erste nach dem „Einen", ewig mit ihm, reine Tätigkeit und lauteres Denken, wobei Denken und Sein bei ihm zusammenfallen, weshalb er auch bisweilen *δεύτερος θεός* genannt wird. Da er jedoch Erkennendes und Erkanntes ist, stellt er keine reine Einheit mehr dar, sondern birgt eine Vielheit von Bestimmungen in sich. Ferner ist der *νοῦς* der Träger der ihm immanenten Ideen und daher höchstes Vorbild der sichtbaren Welt — eine Auffassung, die für die Tugendlehre Plotins, wie sie zeigen wird, nicht ohne Bedeutung ist. Wie die Wissenschaft in der Seele, wie das Körperliche im Samen und wie die Arten in der Gattung beschlossen sind, so sind die Ideen vom *νοῦς* umschlossen, sie sind Substanzen, Teile im Ganzen. Daher stellt sich im *νοῦς* ein *κόσμος νοητός* dar, er bildet eine übersinnliche Welt für sich; er ist das *αὐτοζῶον*, wie ihn Plato nannte, das allbelebte Wesen, der Protoorganismus, der die Urbilder aller lebendigen Wesen in sich begreift.[2]

Durch Vermittlung des *νοῦς* wird die Seele (*ψυχή*) hervorgebracht, welche nach dem Einen das Dritte ist, die Weltseele Platos, eine immaterielle Substanz und das Abbild des *νοῦς*, wie dieser des „Einen". Vom „Einen" bis zur Seele reicht nach Plotin das Göttliche, d. h. das Unwandelbare, die unsichtbare Welt, deren Spiegelbild das Universum ist. Das *Ἕν*, der *νοῦς* und die *ψυχή* bilden bekanntlich jene oftmals gefeierte plotinische Trias,

---

[1] Zeller, Philosophie der Griechen, III. 2, 509, dagegen nennt Kleffner, Neuplatonismus, Kirchenlexikon 9. Bd. Freiburg i. B. S 198; sein System streng monotheistisch Der Gottesbegriff Plotins läßt sich aus verschiedenen Stellen konstruieren, so bes. Enn. 1, 7, c 1; 2, 9, c 1; 3, 8, c 9; 5, 3 c 13 14; 5, 4, c 1; 5, 5, c 10, 11, ganz besonders aber in Enn. 6, dort handelt namentlich 6—9 ausführlich über das „Eine" (Gott).

[2] z. B. Enn. 5, 1, c 6; 2, c 1; 5, 9 c 9 etc.

worin manche — allerdings mit Unrecht — das christliche Trias-mysterium zu finden vermeinten.[1]

Durch die Weltseele bringt das „Eine" endlich die gesamte sichtbare Welt hervor, auch deren Substrat, die wesenlose Materie (μὴ ὄν), sodaß sie also das Mittel- und Bindeglied zwischen der übersinnlichen und sinnlichen Welt, in ihrem Wesen die großen Gegensätze des Universum vereinigt.[2]

Die Materie bezeichnet Plotin in Übereinstimmung mit Platon und Aristoteles als das Form- und Bestimmungslose, das Schattenbild und die bloße Möglichkeit des Seins, das Nichtseiende, die reine Privation, die Penia. Sie ist aber auch — und darin geht er über Platon hinaus, das Böse, jedoch nicht irgend ein Böses, sondern das Böse schlechthin, das absolut Böse, das Urböse, der Sitz, Ursprung und das Prinzip alles Bösen, das dem Reiche des Einen und Überguten und allem, was aus ihm fließt, widerstreitet. Trotzdem ist sie aber notwendig: das Licht mußte in der weitesten Entfernung von seinem Ursprung zur Finsternis, der Geist zur Materie werden, die Seele das Körperliche als ihren Ort hervorbringen; jedoch nicht durch eine freie Tätigkeit, sondern durch ein bewußtloses Schaffen und eine innere Notwendigkeit. So notwendig aber auch jene Tätigkeit ist, so ist sie doch immer ein Herabsinken der Seele in die Materie und muß als ihr bedauerlicher Fall bezeichnet werden.

Damit ist auch Ursprung, Wesen und Bestimmung und Aufgabe des Menschen gekennzeichnet. Der Mensch ist ein Doppelwesen, bestehend aus dem Leibe und der unsichtbaren Seele, welch letztere jedoch nicht ihrer Substanz, sondern ihrer Funktion nach im Körper wohnt.

Die Seele befand sich vor ihrem Eintritt in das zeitliche Leben in einer übersinnlichen Welt, entrückt aller Stofflichkeit und Sinnlichkeit, frei von jeglichem Leide und jeder Veränderlichkeit, als schlechthin vollkommener Intellekt unmittelbar den νοῦς und die göttlichen Ideen schauend. Aber dem allgemeinen Gesetze einer unaufhörlichen Stufenfolge eines Herniedersteigens des Höheren zu immer tieferen Sphären gehorchend, wurde sie, gleichsam mit magischer Gewalt, jedoch nicht ohne ihre eigene Schuld — denn sie ist frei — in die Sinnenwelt niedergezogen. „Der Anfang und

---

[1] cf. Arthur Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907, S. 132—137.

[2] Enn. VI 2, 22; IV 4, 4; 2, 1; 1, 1; 7, 14. 8, 3—6; V 1, 3—7; VI 2, 5; 4, 1; IV 3, 10 u. 18; 4, 42; V 3, 6, 8. 9; V 5, 3; IV 4, 16; VI 2, 11; II 9, 1 u. 6; III 5, 2; 8, 5; etc.

cf. Enn. I 8, 1—4, 9, 10; II 4, 5—6; 8—16; II 5, 4—5; III 6, 6—7; etc. Ausführlich über Plotins Prinzipienlehre siehe u. a. Drews l. c. S. 115—158. Karl Herrmann Kirchner, die Philosophie des Plotin Halle 1854, S. 35—114. Arthur Richter, die Theologie u. Physik des Plotin, Halle 1867, S. 84—130.

das Prinzip des Bösen war für sie der tollkühne Hochmut und die Werdelust und Selbstentfremdung und die Lust, nur sich zu gehören. Es gelüstete sie nach Selbstherrlichkeit, sie tummelte sich nach ihrem Sinne, und so geriet sie auf den Abweg und schritt zum vollen Abfalle vor und damit schwand ihr die Erkenntnis ihres Ursprungs aus dem Jenseits, wie Kinder, früh von ihren Eltern getrennt und in der Ferne aufgezogen, nicht wissen, wer sie und ihre Eltern sind."

Auf diese Weise fielen die Seelen aus dem körperlosen, glückseligen Zustande in die materiellen Leiber. Durch das Eingeben in den Stoff, der durch seine eigene Formlosigkeit und Unbestimmtheit die in ihn eingestrahlten Ideen trübt, die Formen verdirbt und ins Unbestimmte, Sinnlose und Häßliche verflüchtigt, ist die Seele gleichsam in Fesseln und in einem Grabe, erduldet Übel und Mühseligkeiten aller Art, ist ihres Maßes beraubt, zur Unwissenheit und Zügellosigkeit verdammt und dadurch böse gemacht.[1] Das irdische Leben erweist sich somit als Strafe für eine frühere Sünde; der Mensch fühlt sich infolge dessen wie schuldbeladen, so auch gottverlassen; doch steht ihm der Weg zur Umkehr zu Gott frei und offen. Und so ist das höchste Ziel des Menschen: Umkehr und Wiedervereinigung mit Gott; das sittliche Leben besteht darin, die auferlegten Fesseln abzustreifen, sich von der sinnlichen Welt und der Materie, dem Sitze des Bösen und der Leidenschaft, frei zu machen und baldmöglichst zum göttlichen Ursprunge zurückzukehren.[2] Die Möglichkeit einer Vereinigung mit Gott findet Plotin sowohl im Wesen und Wirken Gottes als auch in der Natur und Anlage des Menschen begründet. Das Eine ist das Gute, darum strömt es nicht blos kraft seiner Vollkommenheit in die Vielheit über und setzt gleichsam das Andere aus sich heraus ins Dasein, sondern es zieht zugleich das Geschaffene wieder zu sich und nimmt es aus dem Zustand des Andersseins und der Vereinzelung zurück in seine absolute Einheit. Ferner trachtet auch alles infolge einer inneren Notwendigkeit zum Guten und handelt nur um des Guten willen — infolge des natürlichen Triebes der Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung; denn in letzter Linie ist ja das Selbst oder das substantielle Wesen eines jeden Geschöpfes kein anderes als das „Eine" und auf dem „Einen" beruht die Identität der Wesen mit sich selbst und die Einheit ihrer Natur. Und so blickt alles Geschaffene auf das „Eine", weil es dessen zu seinem Dasein bedarf, liebt es, sehnt sich nach ihm und strebt die Vereinigung mit ihm an.[3] So ist das „Eine" der Ursprung aller Wesen wie ihr Ziel; von ihm geht alles

[1] I 8, 5 u. 8; V 1, 1.
[2] IV 8, 1 u. 5; VI 8, 8; 9, 9 etc.
[3] V 2, 1; 3, 15; 5, 12; 6, 5; VI 2, 11; 5, 1.

aus und zu ihm strebt alles hin; nur hiedurch ist es auch allein das Gute, ohne welches es weder etwas geben, noch das Seiende zu Stand und Wesen gelangen könnte.*

Anklänge an den biblischen Urstand, die Sünde im Paradies, die Idee der Erlösung und Aneignung der ewigen Seligkeit durch Streben nach Vereinigung mit Gott als primäres höchstes Endziel im christlichen und thomistischen Sinne sind im plotinischen Systeme unverkennbar. Entsprechend dieser grundsätzlichen Auffassung muß auch das Tugendleben hier wie dort als eine primäre Aufgabe der Verwirklichung der Gottesgemeinschaft zum Ziele haben, also eine Richtung nach oben bekommen — im Gegensatz zu Aristoteles, der entsprechend seinem System auf die Diesseitsmoral den Schwerpunkt verlegen muß, während bei der plotinischen Anschauung weit mehr als bei der christlichen die Bedeutung des irdischen Lebens und seiner Zufälle notgedrungen in den Hintergrund tritt. Aber auch christliche und plotinische Weltanschauungen geben trotz der genannten Berührungspunkte im Wesentlichen auseinander. Während das Christentum und in mehrfacher Einschränkung auch Plato die Gottähnlichkeit als Ziel gefordert hat, die Stoiker dem Weisen Gottgleichheit zuschrieben, lehrt Plotin Gotteinheit. Ferner stellt letzterer Philosoph an die Spitze der Daseinsentwickelung das Unpersönliche und somit muß die wahre Bedeutung der Persönlichkeit schwinden. Es ist nicht mehr von einem handelnden Gott die Rede, nicht mehr von einer Schöpfung als einem Handeln Gottes, sondern alles erweist sich vom Höchsten bis zum Letzten, bis zur Schranke des Daseins, der Materie, als eine mit unbedingter Notwendigkeit fortgehende Entwicklung. Nicht die absolute Freiheit, sondern die unbedingte Notwendigkeit ist es, welche alles regiert. Ist aber die Idee des persönlich schaffenden Gottes und die Idee eines freien schöpferischen Handelns ausgeschlossen, so kann auch die ethische Verähnlichung mit Gott im christlichen und platonischen Sinne nicht durchgehends festgehalten werden.

Allerdings postuliert Plotin das Sittliche als notwendige Vorbereitung zur Betrachtung Gottes, aber es tritt bei ihm nur die negative Seite des Sittlichen — Abwendung von der Sinnlichkeit und Befreiung vom Körper —, also eine wesentlich negative Moral hervor, dazu eine Moral, welcher der eigentliche Begriff des Sittlichen wie der Sünde fehlt.

Die sittliche Aufgabe löst sich auf in einen geistigen oder physischen Prozeß. Denn ist die Geistigkeit identisch mit Göttlichkeit, so ist die Reinigung von dem Sinnlichen damit von selbst die Versittlichung und die Verähnlichung mit der Gottheit, wie

* V 2, 11; cf. Drews S. 121 f.

Luthardt[1] mit Recht hervorhebt. Es braucht ja nur das ursprünglich göttliche Wesen der Seele aus ihrer Verhüllung durch die sinnliche Natur zum Vorschein zu kommen.

Aber trotz dieses abweichenden Standpunktes zeigt das plotinische Tugendsystem viele wertvolle Gedanken für die thomistische Lehrentwicklung und unverkennbare Spuren christlicher Weltanschauung.

Haben nun in geschilderter Weise unsere drei Philosophen den objektiven Grund der Glückseligkeit in Gott, dem absoluten Gute und letzten Ziele aller Dinge gefunden, so untersuchen sie die weitere Frage über das Wesen der subjektiven, formalen Glückseligkeit.

Mit der Lösung dieser Frage ist die Grundlage für die Begriffsbestimmung und besonders die Einteilung, Verschiedenheit und den Gradunterschied der Tugenden gegeben, wie die Frage nach der objektiven Glückseligkeit in erster Linie und hauptsächlich von grundlegender Bedeutung für die Bestimmung der Tugendregel ist.

2.

Das subjektive Endziel des Menschen. — Psychologische Grundlage der Tugendlehre.

Übereinstimmend finden unsere großen Denker den subjektiv höchsten Endzweck aller Dinge in deren Vollendung. Beim Menschen nun fällt diese Vollkommenheit zugleich mit der Glückseligkeit zusammen; denn beide Momente, Vollkommenheit und Glückseligkeit sind ja durch die Aneignung des Guten von Seite der vernünftigen Kreatur bedingt. Folglich besteht des Menschen letzer Endzweck und größte Glückseligkeit in der Vollendung der spezifisch menschlichen Natur — felicitas ultima est felicis perfectio.[2]

Nun besteht aber die höchste Vollkommenheit bei allen geschöpflichen Dingen in ihrer Tätigkeit, und zwar in jener Tätigkeit, welche ihnen vermöge ihrer Natur eigentümlich ist. Also besteht des Menschen höchste Seligkeit in der ihm eigentümlichen Tätigkeit — eine Wahrheit, die bei unseren Philosophen als unumstößliches Axiom immer und immer wiederkehrt.

Diese ist aber — auch darin sind sich unsere Autoren einig — die Vernunfttätigkeit, selbstverständlich nicht die vernünftige Tätigkeit schlechthin, sondern nur die tugendhafte Tätigkeit, also jene, welche aus der Tugend hervorgeht und derselben gemäß ist. Da

---

[1] Dr. Chr. Ernst Luthardt, die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1887, S. 180; cf. Erdmann l. c. S. 108 f.

[2] cf. c. Gent. l. 4; c. 79; S. Th. l. II. qu. 3 art. 2 c.

ferner zwei Arten vernünftiger Tätigkeit und zwei Reihen von Tugenden zu unterscheiden sind, die theoretischen und praktischen, so bildet die wissenschaftliche oder die reine Denktätigkeit den wertvollsten, die praktische Tätigkeit oder die ethische Tugend den zweiten wesentlichen Bestandteil der Glückseligkeit.[1]

Die nähere Begründung dieser Auffassung dürfte am besten im Zusammenhange mit der Zweiteilung und graduellen Unterscheidung der Tugenden besprochen werden; aber die Frage drängt sich hier auf: Ist nach christlicher Auffassung nicht die Liebe das Vorzüglichere? Hat also der Aquinate — dank seiner sklavischen Abhängigkeit von dem Stagiriten — nicht durch Bevorzugung der Tätigkeit des Verstandes vor der Willenstätigkeit, dem Prinzip der Liebe, etwas spezifisch Christliches preisgegeben?

Thomas erhebt selbst diesen Einwand und versucht ihn zu heben. Auch er kennt die Bedeutung, welche das Christentum der Liebe beimißt, weshalb er auch der Liebe gegenüber zugesteht: dilectio praeeminet cognitioni in movendo. Jedes Erkennen — die Erkenntnis der Grundprinzipien des Denkens ausgenommen — ist ein gewolltes und wer nicht will, erkennt nichts, wie derjenige nichts sieht, welcher absichtlich die Augen verschließt. Deshalb sagt Thomas auch, die Intelligenz stehe unter der Herrschaft des Willens. So wenig will denn auch der Aquinate die Willenstätigkeit ausgeschlossen wissen, daß ihm die rechte Willensrichtung (rectitudo voluntatis) nicht nur die Bedingung der Glückseligkeit ist, sondern auch noch fortdauern muß, wenn dieses Ziel schon erreicht ist, da Niemand ohne „Heiligung" und „Reinheit des Herzens" Gott „anschauen" wird nach Matth. V, 8; Hebr. XII, 14. Selbst zur Vollendung der Erkenntnis hält er die Willenstätigkeit für notwendig. Aber auf der anderen Seite ist dennoch nicht außer Acht zu lassen, daß auch die Erkenntnis der Liebe vorgeht: cognitio praevia est dilectioni in attingendo. Denn wo keine Erkenntnis, dort keine Liebe, nach dem Ausspruche des hl. Augustinus: non diligitur nisi cognitum.[2]

Unsere großen Denker untersuchen endlich noch die Frage, ob nicht auch noch andere Momente zur vollen Glückseligkeit als deren Steigerung oder Vermehrung gehören.

Nach Aristoteles gehört zur vollen Integrität der Glückseligkeit noch dreierlei:

Einmal darf dieselbe nicht nur kurze Zeit genossen werden, sondern es muß die Lebenszeit des Menschen wenigstens das ge-

---

[1] Eth. Nic. I. 7, 9, 14—15; 8, 10; Metaph. X 7. Enn. I. 4, 1—4; S. Th. I. II. qu. 3a 2—5 c Gent. I. III. c 20, 25 u. 113; Comment inEth. lect. II.

[2] c. Gent. I. 3 c 26 S. Th. I. II. qu. 3 a 4. Quodl. 8. qu. 9 a 19.; in I. sent. 4. dist. 49 qu. 1 a 1; 1; cf. Stöckl l. c. S. 664 f; Huber l. c. S. 53 ff; Rietter l. c. S. 139 f.

wöhnliche Maß erreichen; denn „eine Schwalbe macht keinen Sommer“ und ebenso ist die Glückseligkeit blos eines Tages oder kurze Zeit keine Glückseligkeit.

Ferner muß der Mensch auch mit Gütern des Leibes und mit äußeren Glücksgütern ausgestattet sein; denn es kann kaum die Behauptung aufgestellt werden, daß ein vom Glücke ganz verlassener oder dem körperlichen Schmerze verfallener Mensch wahrhaft glücklich sein könne. Endlich sind auch Freunde erforderlich. Denn der Umgang mit Freunden fördert und unterstützt die tugendhafte Tätigkeit und bereitet ein glückliches Leben. Und so lautet denn die volle Definition der Glückseligkeit: „Glückselig ist, der ununterbrochen tugendhaft handelt und mit den äußeren Lebensgütern in hinlänglichem Maße ausgestattet ist und zwar beides nicht während irgend einer beliebigen Zeit, sondern ein volles Leben lang.“ [1]

Im diametralen Gegensatz zu Aristoteles lehnt Plotin weitere Momente zur Steigerung oder Vermehrung des Wesensmomentes der vollen Glückseligkeit ab. Die wahre und volle Glückseligkeit findet er einzig und allein in der intellektuellen Tätigkeit und in der Weisheit begründet; denn das wahre Wesen des Menschen besteht in seiner denkenden Natur und alles Andere bildet eine bloße Zutat, eine äußere Hülle seines wesenhaften Daseins. Folglich ist die wahre Glückseligkeit auch unabhängig von allen äußeren Zuständen und Schicksalen, von Reichtum, Geburt, Freunden, Mißgeschick und Tod; erhaben über die Zeit, ewig oder vielmehr von beständiger Gegenwart, wird von zeitlichen Unterschieden nicht getroffen und erhält auch durch die Länge der Zeit keinen Zuwachs. [2] Auch der Taten bedarf der Glückliche nicht; in die Handlungen die Glückseligkeit setzen, heißt sie in das setzen, was außerhalb der Tugend und Seligkeit liegt; denn die Tätigkeit besteht lediglich im Denken. [3] Daß trotz dieser Theorie Plotin die praktischen Tugenden nicht vernachlässigt wissen will, wird sich bei Würdigung der moralischen Tugenden zeigen. Der Standpunkt dieses Weisen ist demnach ein vollkommener eudämonologischer Indifferentismus, und wenn er das Leben gut nennt, so nur darum, weil es das Böse abwehrt. [4]

Thomas nimmt auf Grund seiner christlichen Weltauffassung eine vermittelnde Stellung ein. Er unterscheidet nämlich — und das ist von ausschlaggebender Bedeutung für seine Tugendlehre, wie überhaupt seine ganze Ethik — zwischen einer vollkommenen und unvollkommenen Glückseligkeit. Erstere bildet das letzte Endziel des Menschen, ist ausschließlich auf das

---

[1] Eth. Nic. I 10, 15; I 7, 15—16.
[2] Enn. I, 4, 2—16; I 5; I 9; VI, 9, 26 etc.
[3] Enn. I 5, 10.
[4] siehe hierüber Drews l. c. S. 251 ff.

künftige Leben gerichtet, bedarf also äußerer Güter und Zutaten nicht. Letztere dagegen, die freilich nicht als das letzte Endziel betrachtet werden darf, kann auch schon im gegenwärtigen Leben gewonnen werden. Diese unvollkommene Seligkeit besteht nämlich ihrem Wesen nach in der Erkenntnis und Betrachtung der höchsten Wahrheit, wie sie uns durch die spekulative Wissenschaft vermittelt wird. Sie erweist sich als eine gewisse Teilnahme an der wahren und höchsten Glückseligkeit. Zur Ermöglichung und Förderung dieser unvollkommenen Seligkeit sind nun gewisse andere Dinge erforderlich; vor allem eine gute Disposition des Leibes und körperliche Gesundheit, weil durch krankhafte Zustände der Leiblichkeit die spekulative Erkenntnistätigkeit gehindert wird; dann auch äußere Güter, weil diese wiederum die Bedingungen der Erhaltung und Förderung des körperlichen Lebens sind; und endlich die Gesellschaft von Freunden zur Spendung von Wohltaten an dieselben, zur Beobachtung und Nachahmung ihrer edlen Handlungen und zum Genuß ihrer Unterstützung im wissenschaftlichen Streben. Bei all diesen Ausführungen macht sich der Einfluß der aristotelischen Anschauungen geltend, wenn auch Thomas oft seine Selbständigkeit bewahrt hat.[1]

Besteht nun nach übereinstimmender Anschauung unserer drei großen Denker das letzte Endziel des Menschen und dessen höchste Glückseligkeit in der beschaulichen Geistestätigkeit, so erübrigt noch eine genauere Bestimmung zu geben über das Objekt, die Art der Erkenntnis und über den Zeitpunkt der Verwirklichung der vollkommenen Glückseligkeit. Die Lösung dieser Fragen bildet zugleich die Grundlage für die weitere Frage, ob vielleicht in der Tugendlehre eine Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Tugend mit Recht gemacht werden kann.

Aristoteles verlegt die höchste Glückseligkeit des Menschen einzig und allein in die Tätigkeit des spekulativen Forschens, in die Erkenntnis der letzten und höchsten Ursache; denn sie gewährt am meisten reine Freude und Ruhe und genügt durch sich selbst[2] — und damit sucht er das höchste Gut des Menschen auch nicht etwa in einem jenseitigen überirdischen Leben, sondern in diesem irdischen Dasein — entsprechend dem empirischen Charakter seiner Ethik und seinen Anschauungen bezüglich des jenseitigen Lebens.

Das Jenseits, überhaupt das Zukünftige, ist nach Aristoteles verborgen und ungewiß, darum bleibt es in seinen ethischen Darlegungen außer Ansatz.[3]

---

[1] S. Th. I. II. qu. 4; cf. Huber S. 77—86.

[2] cf J. 7 H. v. Kirchmann, Erläuterungen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Leipzig 1876 Nr. 445.

[3] cf. Schindele l. c. Bd. 15 S. 128 ff.

Gegen diese Anschauungen wendete sich mit aller Schärfe Plotin und besonders der Aquinate.

Ersterer führt aus: Nicht jede theoretische Tätigkeit kann die vollkommene Glückseligkeit begründen; vor allem nicht die niedrigste Stufe der geistigen Betätigung, die sinnliche Wahrnehmung. Denn sie gehört nur dem niederen Teile des Menschen, nicht der wahren, sondern der im Körper schlafenden Seele an und ist, wie die praktische Tätigkeit, auf ein Äußeres gerichtet; sie ist deshalb nur eine schwache Spur, ein getrübtes und unvollkommenes Abbild des eigentlichen Wesens der Dinge.[1] Auch die Meinung (δόξα) nicht; denn sie bringt es nicht über die bloße Wahrscheinlichkeit hinaus und beruht wie die Sinneswahrnehmungen auf äußeren Eindrücken, folglich ist die in der Meinung befangene Seele noch nicht frei und rein von äußeren Beimischungen, also nicht zur Reinigung, d. h. zur Freimachung von der Berührung mit anderen Dingen und demnach auch nicht zur Vollkommenheit gelangt.[2]

Selbst die Dialektik (διάνοια, λογισμός) kann dieses Prärogativ nicht für sich in Anspruch nehmen. Ihr Gegenstand sind zwar das wahrhaft Wirkliche, die Ideen und das Wesen der Dinge, aber das dialektische Denken ist als solches ein erweitertes, durch Wahrnehmung bedingtes, auf Voraussetzungen und Schlüssen beruhendes, reflektierendes Denken, sodaß also Subjekt und Objekt noch zweierlei sind und der Mensch sich noch nicht wahrhaft bei sich befindet.[3]

Weit höher steht das unmittelbare Erkennen, die Selbstanschauung des denkenden Geistes. Sie bildet einerseits die Voraussetzung des diskursiven Denkens, anderseits ist sie zugleich die Anschauung des göttlichen νοῦς. Aber auch sie genügt nicht; denn sie führt uns zwar zum νοῦς, aber nicht über ihn hinaus und läßt — wie in ihm — den Unterschied des Anschauenden und Angeschauten noch bestehen. Wir müssen zum Wahrhaft Ersten und Ursprünglichen selbst, dem „Einen", als dem Ausgangspunkte und Endziele aller Dinge aufsteigen. Das geschieht dann, wenn wir im Zustand der Bewußtlosigkeit, der mystischen Ekstase (ἔκστασις), der Vereinfachung (ἁπλωσις), mit dem Urwesen selbst so unmittelbar identisch werden, daß jeder Unterschied zwischen ihm und uns verschwindet.

Bei dieser nur mit der Trunkenheit und dem Liebeswahn vergleichbaren Hingabe an das Unendliche und der denkbar innigsten Verschmelzung mit ihm kann daher eigentlich gar nicht mehr von einer Anschauung Gottes, sondern nur von einem Gottsein

---

[1] V 3, 2 u. 3; III 6, 6; V 5, 1.
[2] I 1, 9; V 5, 1; III 6, 15; I 1, 2; III 6, 5.
[3] Enn. I 3, 4—6; V 3, 3—4.

gesprochen werden: die Seele wird reines Licht, frei von aller Schwere und Vermischung, sie wird Gott, oder richtiger, sie erkennt, daß sie Gott ist. In diesem Zustande verschwindet nicht nur jede niedere Seelentätigkeit, sondern das Denken selbst erlischt in der Seele; ebenso ist in ihr keine Bewegung, kein Leben, kein Gedanke, kein Bewußtsein; sie ist nicht mehr Seele und nicht mehr selbst, sondern reine, bewegungslose Ruhe in Gott, sie ist über die Schönheit, die Tugend, das Wissen hinaus — wie Gott selbst, in dessen innigste Vereinigung sie eingegangen ist.

In diesem Zustand gelangt die Seele durch die absolute Abstraktion von dem Äußeren und durch die reine Vertiefung in sich selbst. Wenn die Seele jede Neigung zu dem Äußeren und jede Vorstellung desselben entfernt, wenn sie sich von Allem, was nicht sie selbst ist, in sich zurückzieht, dann ist sie, indem sie schlechthin in sich selbst ist, unmittelbar auch im Absoluten. Ohne weitere Vermittlung und Vorbereitung, durch die momentane gnadenvolle Erleuchtung geht das göttliche Licht, die Anschauung des Unendlichen, in ihr auf, ohne daß die Seele weiß, woher es kommt, ob von Innen oder von Außen, ja es kommt eigentlich gar nicht, sondern es ist unmittelbar da und erfüllt die Seele mit Lust und Seligkeit.

Diese innigste Verschmelzung mit der Gottheit und höchste Glückseligkeit kann während des irdischen Lebens, so führt unser Philosoph weiter aus, immer nur von kurzer Dauer sein. Denn wenn sich auch die Gottheit nicht vom Intellekt entfernt, so kann sich doch letzterer von ihr entfernen, und er wird es auch, denn er kann vermöge seiner beschränkten Natur im absolut Unbestimmten nicht verharren. Das Unbestimmte und Formlose widerspricht nämlich der Natur des Denkens, und so erschrickt die Seele gleichsam vor dem Einen, das über aller Form und Bestimmtheit ist. Sie wähnt, an ihm nichts zu besitzen, beginnt zu schwanken, vermag die Einheit mit ihm nicht mehr zu ertragen, tritt aus ihr heraus, stellt sich das Eine als ein Anderes gegenüber und eilt froh hinweg, um nun immer tiefer hinabzusinken, bis sie endlich wieder beim sinnlich Wahrnehmbaren angelangt ist und hier, wie auf festem Lande ausruht.

Dieser Wechsel ist unvermeidlich, so lange die Seele mit dem Leibe verbunden ist, wenn gleich auch jetzt schon der Bessere die selige Anschauung immer wieder neu in sich beleben wird.

Die Zeit des dauernden Schauens und der bleibenden seligen Vereinigung mit Gott kann deshalb für den Menschen erst dann

---

* Enn. V 3, 4 u. 7, VI 7, 3 u. 4; IV 4, 1 u. 2; VI 2, 8; VI 9, 4; V 3, 10; I 6, 9; V 8, 11; VI 9, 1, 10, 11, 7, 35; V 5, 7 u. 8; VI 7, 3, 31—36; VI 9, 7; V 3, 14; VI 9, 8- 11; VI 7, 36; 9, 4; V 3, 17; V 5, 10; V 5, 8; VI 9, 3; cf. Drews l. c. S. 281 ff.

kommen, wenn er die Fesseln der Leiblichkeit abgestreift hat und von keiner Unruhe des Körpers mehr belästigt, im Jenseits ganz in die Gottheit versenkt und in voller Einheit mit ihr verbunden ist.

Mit dieser — in seinen äußersten Konsequenzen dem Brahmanismus[1] entnommenen — Auffassung geht Plotin weit über die ältere Philosophie hinaus, wenn freilich auch die aristotelische Lehre von der unmittelbaren Vernunftserkenntnis und die platonische Unterscheidung des νοῦς und der ἐπιστήμη Anknüpfungspunkte bieten.

Auch Thomas kommt zu ähnlichem Resultate, wobei natürlich mehrere wesentliche Modifikationen angesichts seiner christlichen Weltauffassung als selbstverständlich erachtet werden müssen. Desgleichen sind in seiner Deduktion viele Anklänge an den plotinischen Beweisgang nicht zu übersehen. Auch er lehnt nicht nur ohne Weiteres sinnliche Wahrnehmung und Meinung, sondern auch das diskursive Denken als Grund der Vollkommenheit und Glückseligkeit ab. Die letztere Geistesfunktion erschließt wohl die Erkenntnis der Existenz einer obersten und letzten Ursache, gewährt aber über deren Wesenheit keinen vollkommenen Aufschluß. Dies vermag nicht einmal der Glaube. Diese Erkenntnis ist zwar dem Gegenstand und Inhalt nach vollkommener als die Demonstration, steht aber bezüglich der subjektiven Erkennungsweise dem Range nach unter der wissenschaftlichen Erkenntnis, weil sie keine innere Evidenz der Wahrheit mit sich führt.

Und so kommt der Aquinate mit Plotin zum Resultate: Die letzte vollendete Seligkeit des Menschen kann nur im Schauen des göttlichen Wesens bestehen — gemäß dem Bibelworte (I. Joh. III, 2): „Wenn Er erscheinen wird, werden wir ihm ähnlich sein und ihn sehen, wie er ist." Die Anschauung Gottes allein vermittelt nicht nur die Erkenntnis seiner Existenz, sondern auch seines Wesens und damit volle Erkenntnis Gottes mit Ausschluß jedes Irrtums und jeder Ungewißheit, und so stillt sie auch das sehnsüchtige Verlangen des menschlichen Herzens und begründet seine höchste Glückseligkeit.[2] Wenn aber Thomas die vollkommene Seligkeit ihrem Wesen nach in die Anschauung Gottes verlegt, so will er — so wenig wie Plotin — den Genuß davon ausgeschlossen wissen, wenn er ihn auch nicht als wesentliches Moment, sondern nur als begleitende Folge derselben betrachtet. Ebenso wenig wollen unsere beiden Philosophen, wie an einer anderen Stelle genauer dargetan wird, die Liebe ausgeschaltet wissen. Die Anschauung des göttlichen Wesens involviert im Gegenteil mit innerer Notwendigkeit die Liebe.[3]

---

[1] siehe hierüber Drews I. c. S. 282 ff.
[2] S. Th. I. II. qu. 3 a 6 u. 8; c. Gent. I. III. c. 38—40.
[3] S. Th. I. II. qu. 4 a 4.

Daß nicht nur nach der Auffassung unserer Philosophen, sondern auch nach ausdrücklicher Lehre des Christentums die ewige Vollendung und Glückseligkeit in der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens und in dem bleibenden Genusse seiner Schönheit und Vollkommenheit besteht, ist eine bekannte Tatsache und aus jedem Kompendium der Dogmatik ersichtlich. So werden z. B. nach Matth. 5, 8 selig gepriesen, die reinen Herzens sind: „denn sie werden Gott anschauen." Nach Joh. 17, 3 besteht das ewige Leben darin, daß die Beseligten Gott und dessen Gesandten erkennen. Derartige Aussprüche lassen sich in großer Zahl anführen.

Wenn wir jedoch bei Plotin, dem Aquinaten und dem christlichen Bewußtsein übereinstimmend die Anschauung Gottes als letzte Vollendung des Menschen finden, so gehen doch die Auffassungen in ihrer näheren Bestimmung wesentlich auseinander. Plotin faßt die mystische Vereinigung mit Gott als gänzliches Aufgehen in Gott auf. Der höchste Grad der Verinnerlichung besteht hier in der völligen Vernichtung des Ich zu Gunsten des Alleinen und dem Untergehen aller endlichen Bestimmtheit in dem Ozean des absoluten Wesens. Wenn aber durch die Selbstvernichtung, durch das Opfer der Einzelheit und Besonderheit die Einigung mit der Gottheit zustande kommen soll, so ist, wie Drews[1] mit Recht hervorhebt, nicht einzusehen, wie der Mensch noch eine Seligkeit soll empfinden können, wenn sein Ich als solches überhaupt aufgehört hat, zu existieren. Eine solche Annahme involviert einen inneren Widerspruch, wie es ebenso ein Widerspruch ist, daß Gott ein seliges Wesen sein soll, obwohl er doch über allem Funktionieren und also auch über allem Empfinden sein soll. Ganz anders nach christlicher und thomistischer Auffassung. Gott und Mensch sind ebenso enge wie bei Plotin zusammengebracht und ohne Kluft geeinigt, aber ebenso strenge ist auch die Zweiheit festgehalten und der Unterschied gewahrt, welcher zwischen beiden besteht. Die Einigung des Menschen mit Gott besteht hier nicht in Konfusion der beiden Naturen, sondern in der Einförmigkeit beider Willen und in der Einheit der Liebe, darin allein besteht die sog. Transformation des Menschen. Sie tritt uns als Wirklichkeit vor Augen in dem Gott-Menschen: Gottheit und Menschheit vereinigt sich hier auf das innigste, aber unter strenger Wahrung der Unversehrtheit der beiden Naturen. Mit Unrecht erhebt deshalb Drews[2] den Vorwurf: „Trotzdem hat die gesamte (!) abendländische Mystik bis auf die Gegenwart den Irrtum des Plotin wiederholt und womöglich noch gesteigert; denn sie stützt sich durchaus (!) auf diesen und hat

[1] l. c. S. 281 f.
[2] Drews l. c.

im Grunde den entsprechenden Gedanken des Plotin nichts Wesentliches hinzugefügt." Gewiß haben die Neuplatoniker den Mystizismus im Abendlande angepflanzt, und ebenso unleugbar treten unter den christlich-abendländischen Völkern hin und wieder Lehrmeinungen zu Tage, welche stark an den indischen und neuplatonischen Mystizismus erinnern. So kann man z. B. Meister Eckhard und der von ihm ausgehenden Schule der „Deutschen Mystiker" nicht den Vorwurf ersparen, daß ihr Mystizismus hart an die Grenze streift, welche die christliche von der pantheistischen Weltanschauung trennt. Nachmals haben dann protestantischerseits die Theosophen Valentin Weigel und Jakob Böhme dem Mystizismus eine Gestalt gegeben, welche über die Extravaganzen des altheidnischen Mystizismus in mancher Beziehung hinausgeht. Der Mystizismus von Böhme hat merkwürdiger Weise sogar bis in die neueste Zeit hinein Anklang gefunden, und noch Schelling und Baader haben in der Böhme'schen Doktrin den Kern der Weisheit gefunden.

Allein im Großen und Ganzen treten diese Meinungen doch nur sporadisch auf. Die meisten Mystiker hielten sich strenge an die oben erwähnte christliche Grundauffassung, wenn auch ihre Theorien mitunter mangelhaft waren — angesichts ihrer unzureichenden anthropologischen Kenntnisse, welche die Grundlage und erste Bedingung aller Erkenntnis der Mystik bilden.[1]

Im Einklang mit Plotin erörtert ferner auch Thomas die Frage, wie der Mensch zur göttlichen Anschauung gelange. Wie nach ersterem dieselbe durch zwei wesentliche Momente: Zurückziehung und Vertiefung in sich selbst von seiten des Menschen und durch göttliche Erleuchtung vermittelt wird, so fordert auch der Aquinate vom christlichen Standpunkte aus zweierlei. Da in der Schauung die göttliche Wesenheit selbst die intelligible Spezies ist, durch welche wir Gott erkennen, so muß Gott uns einerseits durch ein übernatürliches Prinzip, welches das „Licht der Herrlichkeit" heißt, dazu disponieren, daß wir der Aufnahme jener intelligiblen Spezies fähig sind, und muß dann selbst unseren Verstand als intelligible Spezies sich mitteilen.[2] Also hier wie dort ist die göttliche Anschauung in erster Linie eine Tat Gottes, wozu von seiten des Menschen eine entsprechende Disposition als Vorbedingung gefordert wird. Wir befinden uns also ganz im Gebiete des Übernatürlichen: die höchste Glückseligkeit des Menschen kann mithin nur eine übernatürliche sein: beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione.[3]

---

[1] über Mystik siehe ausführlich: Mattes, Kirchenlexikon, herausgegeben von Heinrich Josef Wetzer u. Benedikt Welte, Freiburg i. B. 1851 7. Bd. S. 437 u. Stöckl Mystizismus l. c. Freiburg i. B. 1893; 8. Bd. S. 2075 f.

[2] c. Gent. I. 3 c. 51; 52, 3; 54.

[3] S. Th. I. II. qu. 5 a. 5; II. II. qu. 2 a. 3.

Des Weiteren beantwortet Thomas mit Plotin auch die Frage nach dem Zeitpunkt der Erlangung der höchsten Glückseligkeit und kommt dabei zum gleichen Resultate, wenn auch mit anderer Begründung.

Vor allem huldigt auch der Aquinate der Auffassung, daß die Kontemplation möglicher Weise schon hienieden gesteigert werden kann zu einer unmittelbaren Anschauung der göttlichen Wesenheit. Dies geschieht nicht, so lange wir uns auf dem gewöhnlichen Standpunkte unseres geistigen Lebens befinden, sondern kann nur in der Entzückung (raptus – ἔκστασις) geschehen; in diesem Zustand hört zwar die menschliche Seele nicht auf, den Leib als Form zu informieren, aber in ihrer Tätigkeit wird sie durch eine übernatürliche, erleuchtende Einwirkung Gottes ganz von den Sinnen und ihren Organen losgelöst, um rein für sich zu sein. Dabei beruft sich Thomas auf den Apostel Paulus, welcher in seiner Verzückung diese höchste Stufe des beschaulichen Lebens inne hatte.[1] Allein diese gnadenvolle Erhebung ist nur eine Ausnahme von kurzer Dauer. Und so kommt auch der Aquinate zum Schlusse: die höchste Glückseligkeit vermögen wir im gegenwärtigen Leben nicht zu erlangen. Für diesen Satz bringt unser Philosoph noch folgende Beweisgründe vor: die wahre Glückseligkeit muß, wie auch Aristoteles betont, einmal den Charakter der Beständigkeit an sich tragen, dann muß für alle Menschen die Möglichkeit der Erreichbarkeit derselben bestehen; und endlich involviert sie den Ausschluß jeglichen Übels — lauter Bedingungen, die, wie Thomas sehr ausführlich dartut, im gegenwärtigen Leben nicht realisiert werden können.

Die wahre Glückseligkeit kann daher erst im künftigen Leben eintreten.[2]

Hat nun aber der Stagirite sein vorgestrecktes Ziel, die Untersuchung des menschlichen Glückes, und damit auch der Tugend nicht verfehlt, wenn er die höchste Glückseligkeit in das irdische Leben verlegte?

Allein Aristoteles bezweckt in seiner Ethik, wie auch Thomas betont, nichts weiter als das irdische Glück des Menschen nach seinem Begriff und den zu ihm führenden Mitteln wissenschaftlich zu beschreiben. Seine Moral ist also keine Untersuchung der letzten Grundlagen der Sittlichkeit und des ewigen Zieles des Menschen, sondern dreht sich um das irdische Ziel und die Mittel zu dessen Erreichung.

Trotzdem fehlt es bei ihm aber nicht an Spuren und Ansätzen, die an die Weltanschauung Plotins und des Aquinaten erinnern.

---

[1] S. Th. II. II. qu. 180 a. 5.

[2] c. Gent. l. III c. 48; c. 62, l. IV c. 92 S. Th. I. II qu 5, a 8 u. 4; qu 10, a 2.

Auch Aristoteles statuiert eine doppelte Quelle der Gotteserkenntnis: das Überirdische (*μετεώρων*) und die seelischen Vorgänge (*ἀπὸ τῶν παρὰ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων*). Aus dem Überirdischen schöpften die Menschen die Gotteserkenntnis, indem sie am Tage die Bahn der Sonne sahen und bei Nacht die geordnete Bewegung des Sternenheeres und den Glauben faßten, daß ein Gott (*εἶναί τινα θεόν*) die Ursache dieser Bewegung sei. Aus den seelischen Vorgängen insofern, als die Seele in schlafähnlichem Zustande der Verzückung (*ἐνθουσιασμός*) und der Weissagung (*μαντεία*) fähig ist. In diesem höheren Schauen, in welchem sich der Mensch zur Gottheit aufschwingt, wird „das von Natur Hellste von Allem" erblickt, für welches unsere Vernunft so blind ist wie die Nachtvögel für das Tageslicht. Dieses Innewerden einer höheren Wahrheit nannte er noch *μαντεύσθαι*.[1] So hat auch seine Philosophie, wie Plutarch hervorhebt, als Lehre von den göttlichen Dingen ein epoptisches Element: „Die Erkenntnis des Intelligiblen, des Reinen und Heiligen durchleuchtet die Seele wie ein Blitz und macht sie unmittelbar ergreifen und schauen (*θιγεῖν καὶ προσβλέψαι*). Darum nannten Platon und Aristoteles diese Seite der Philosophie die epoptische (*μέρος ἐποπτικόν*) weil diejenigen, welche die gemischten und bunten Erscheinungen hinter sich gelassen haben und sich zu jenem Ersten, Einfachen und Unstofflichen aufschwingen (*ἐξάλλονται*) die lautere Wahrheit ergreifen und in der Philosophie den Abschluß der Weihe erreicht zu haben überzeugt sind.[2]

Ein intensives, der Mystik verwandtes Element zieht sich durch die ganze aristotelische Weltanschauung hindurch, freilich nicht in jener auffälligen Weise wie bei Plotin.[3]

Ja, in der aristotelischen Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit als dem höchsten Ziele des Menschen ist sogar das Band gegeben, durch welches dessen zeitliche Bestimmung mit der ewigen sich verknüpft. Wäre nämlich unserem Philosophen der Mensch ein bloßes Naturerzeugnis, dann würde er ihm in den vegativen und sensitiven Tätigkeiten seine Aufgabe anweisen und dem Verstande nur die Pflicht auferlegen, diese Tätigkeiten zu ordnen und zu regeln und durch die Kunst genußreicher zu machen. Nun aber liegt nach seiner Anschauung die Hauptaufgabe des Menschen und seine höchste Lust in der Erkenntnis der Wahrheit. Die Wahrheit aber ist etwas Unvergängliches, Ewiges und Göttliches. Da sie also die eigentliche Lebensnahrung des Menschen sein soll, so kann er selbst nicht ganz der Vergänglichkeit unter-

---

[1] Sext Emp. adv. math. IX, 20, Met. II 1, 3; Rhet. I, 13. Eth. Nic. VI 13, 4. I 5, 4.

[2] Plat. de Js. 78.

[3] Siehe hierüber Willmann l. c. 1. Bd. S. 498 ff.

worfen sein. Mit der Weisheit muß demnach den Menschen der Besitz eines geradezu unvergänglichen Gutes vindizirt werden. Wie sich die reine Vernunft zum Menschen als einem zusammengesetzten Wesen wie etwas Übermenschliches verhalte, so scheint auch das aus ihr resultierende Leben wie ein göttliches zum menschlichen sich zu verhalten. Darum soll man nach Unsterblichkeit trachten und es ist des Menschen erste und höchste Aufgabe, das Leben nach seiner vortrefflicheren Seite auszubilden.[1] Unverkennbar ist mit dieser Bestimmung ein Moment gegeben, das den Menschen über das Irdische und Vergängliche hinausbebt und ihm, wenn auch nur andeutungsweise die Aussicht auf eine spätere Weise des Seins und Lebens eröffnet.[2]

Wir sind am Schlusse unserer Untersuchung über die Bestimmung der Glückseligkeit des Menschen und damit auch der Grundlage der Tugendlehre angelangt. Das gewonnene Resultat läßt sich kurz in folgende Sätze zusammenfassen:

Unsere Philosophen unterscheiden eine doppelte Seligkeit: eine unvollkommene, die sich auf das irdische Dasein beschränkt und eine vollkommene, die erst im jenseitigen Leben eintritt. Aristoteles betont erstere Seligkeit, Plotin letztere, Thomas nimmt eine vermittelnde Stellung ein, indem er jeder der beiden Gattungen die gebührende Wertschätzung angedeihen läßt. Für die vollkommene Glückseligkeit des Menschen finden sich Spuren und leise Winke in der θεωρία des aristotelischen Systems, offen und deutlich ist sie ausgesprochen in der mystischen Ekstase Plotins, ihre Läuterung und Verklärung findet sie in der christlichen und thomistischen visio beatifica. Es verhält sich also die antike Anschauung zur christlichen wie Ahnung zur Vollendung, Grundbau zum Aufbau, Anbahnung zur Durchführung. Die unvollkommene Seligkeit wird erreicht durch die eigene tugendhafte Tätigkeit des Menschen. Die vollkommene Glückseligkeit ist das Werk der göttlichen Gnade, setzt aber als Vorbedingung die entsprechende Disposition von Seite des Menschen voraus, welche durch die Übung der Tugenden erworben wird. Und so erscheinen beide Arten von Glückseligkeit als Lohn der Tugend. Deshalb zitiert der Aquinate auch so häufig den Satz des Stagiriten: beatitudo est praemium virtuosarum operationum[3] — τῇ ἀρετῇ ἆθλον ἡ εὐδαιμονία.[4]

Und damit sind wir beim 2. Teile unserer Untersuchung, der die Tugend im Allgemeinen behandelt, angekommen.

---

[1] Eth. Nic. X, 7, 8.
[2] cf. Rolfes l. c. S. 190 ff., Huber l. c. S. 46 f.
[3] S. Th. I, II, qu 5 a 7 sub fine.
[4] Eth. N. I, 9,3.

II. Teil.

Die Tugend im Allgemeinen.

Dieser Abschnitt beschäftigt sich vor allem mit dem Wesen und der Begriffsbestimmung der Tugend, daran schließt sich die Untersuchung über das Subjekt und den Träger der Tugend. Die Lösung dieser Frage gibt zugleich Aufschluß darüber, ob die Tugend im Wesentlichen in äußeren Handlungen oder in der inneren Gesinnung beruhe. An dritter Stelle ist die Ursache der Tugend zu würdigen, nebst den daraus entstehenden Konsequenzen. Endlich ist auch die Norm und Regel der Tugend einer eingehenden Würdigung zu unterziehen.

Wie verhalten sich nun unsere 3 Philosophen zu diesen allgemeinen Grundbestimmungen?

§ 1.

Wesen und Begriff der Tugend.

Übereinstimmend verlegen unsere drei großen Denker die Tugend in die Kategorie des Habitus.[1]

Unter Habitus — ἕξις (abgeleitet von habere ἔχειν) im Allgemeinen verstehen sie jede dauernde Beschaffenheit (Qualität) eines Wesens, kraft deren dasselbe sich entweder in sich selbst oder zu etwas anderem gut oder schlecht verhält.[2] Es ist nämlich zuweilen das Subjekt aus sich noch nicht bestimmt, also indifferent für das Sein, wozu es seine Bestimmung in sich trägt. Die Hand z. B. ist an sich noch indifferent für die Leistung der Malerei; der Intellekt an sich kann richtig oder falsch urteilen. Diese Indifferenz wird aufgehoben durch die Qualität, die wir das Habituelle nennen. Wenn nun dieses Bestimmende dem Subjekt fest und bleibend inne wohnt, so wird es Habitus genannt. Somit ist näherhin der Habitus diejenige Qualität, wodurch etwas, was an sich schwer zu bewegen oder zu verändern ist, zu einem guten oder nicht guten Verhalten in Bezug auf seinen Zweck determiniert wird. Ist dies bestimmende nur vorübergehend und „leicht verlierbar", und ohne bleibende Folgen hervorzurufen im Subjekte, so nennen wir es eine Anordnung oder Dispositon.[3] Der Habitus bewirkt also im behandelnden Subjekt eine tief-

---

[1] Eth. Nic. II 5, 6; Enn. VI 3. 18; S. Th. I qu. 55 a 1.

[2] ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακαίμενον ἢ καθ' αὑτὸ ἢ πρὸς ἄλλο. Met. V, 20; — ἕξεις, καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς Eth. N. c. II, 5, 2 — se habere in seipsa vel ad aliquid aliud. S. Th. I, II qu 49 a 1; — habitus dicuntur secundum quos habemus ad passiones vel ad actus bene vel male. 1. p. qu 83 a 2; cf. in 4. dist. 4 qu 1 a 1; siehe hiezu Max Limbourg, Vom Wesen des natürlichen und des übernatürlichen Habitus, Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1885 S. 648 Anm. 2; Erdmann, Erl. l. c. Nr. 44.

[3] Met. V, 20; S. Th. I—II qu 49 a 2 ad 3.

wurzelnde Gewohnheit, eine Fertigkeit, eine dauernde oder feste Gemütsrichtung oder Neigung, gleichsam eine zweite Natur, kraft deren das Subjekt mit Leichtigkeit und mit einem gewissen Genuß handelt.[1] Des weiteren besagt der Habitus eine Modifikation einer besonderen Natur in Bezug auf das, was ihr zukommt oder nicht zukommt. Das ist aber, wie im 1. Teile unserer Abhandlung dargetan wurde, die Tätigkeit, oder ihr Resultat, was beides im Zwecke der besonderen Natur liegt. Somit ist der Habitus im engeren Sinne ein bestimmtes Verhalten des Individuums in Bezug auf seine Tätigkeit (habitus operationis) d. h. eine dauernde Beschaffenheit der Potenzen eines Wesens, wodurch dieselben in ihrer Tätigkeit unterstützt und gefördert und zum Wirken nach einer bestimmten Richtung hin dauernd tüchtig und geneigt gemacht werden.[2] Demnach ist der eigentliche Träger des Habitus oder des subiectum proximum, dem er inhärirt, die Potenz,[3] denn der Potenz als dem principium proximum operationis wohnt jene konstante Tüchtigkeit und Geneigtheit zur Tätigkeit inne, die den Habitus ausmacht. Deshalb bezeichnet der Aquinate den Habitus geradezu als principium electivum operationis[4] oder als principium actus[5] nicht als ob er selbst etwa Potenz wäre, sondern insofern er zu letzterer hinzukommend dieselbe in ihrer Wirksamkeit vervollkommnet.[6] Das Wesen als solches oder die Substanz ist nur das subiectum remotum des Habitus, insofern derselbe jenem nur mittelbar durch die Potenz innewohnt, auch die Wesenheit der Seele kann nicht als Subjekt des natürlichen Habitus gedacht werden; denn sie ist ihrer Wesenheit nach einer weiteren Vervollkommnung weder fähig noch bedürftig. Nicht einmal alle Potenzen sind eines eigentlichen Habitus fähig. Das Entstehen eines Habitus hat nach konstanter Lehre des Aquinaten und des Stagiriten eine Indifferenz für *verschiedene* Tätigkeit zur Voraussetzung. Nur unter dieser Voraussetzung kann durch freigewollte Wiederholung und Übung einer *bestimmten* Tätigkeit endlich jene Fertigkeit und Leichtigkeit in der Verrichtung eben dieser einen Tätigkeit erzielt und erworben werden, die man Habitus nennt. Wo also Nötigung oder Instinkt die Tätigkeit bestimmen, folglich eine Naturbestimmung zur Tätigkeit vorliegt,

---

[1] ad habitus rationem pertinet, quod sit qualitas difficile mobilis, per quam aliquis facile et delectabiliter operatur. c. Gent. l. 3 c 150.

[2] habitus sunt quaedam qualitates aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum speciem. S. Th. I, II qu 54 a 1; cf. l. c. qu 49 a 3; Arist. 10 de hist. anima 1.

[3] 1 qu. 83 a 2.

[4] in 1 dist. 3, qu 5 a 5.

[5] in 2 dist. 24, qu 1 a 1.

[6] habitus significare videtur aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem. de verit. qu 20 a 2.

ist die Bildung eines Habitus ausgeschlossen. Der Naturzwang, sagt Aristoteles, schließt eine ihm entgegengesetzte Angewöhnung aus. Der Stein, noch so oft in die Höhe geworfen, kann sich nicht angewöhnen, sich nach oben zu bewegen, ebenso wenig das Feuer, abwärts zu brennen.[1] Ebenso kann auch das Tier, weil durch seinen Naturinstinkt zur Tätigkeit getrieben, aus sich niemals einen Habitus gewinnen; allerdings kann der Mensch durch Übung dem Tiere gewisse Gewohnheiten beibringen, allein man kann sie nur im uneigentlichen Sinne Habitus nennen. Eine Naturbestimmung ad unum fehlt in erster Linie nur dem Intellekt und freien Willen. Nur diese Potenzen können sich mit Freiheit zur Tätigkeit bestimmen und vermögen in der verschiedensten Weise und nach den verschiedensten Richtungen hin ihre Tätigkeit auszuüben. Folglich sind primär Vernunft und freier Wille Subjekt eines Habitus. In sekundärer Weise können auch das sinnliche Begehrungsvermögen und die äußere Tätigkeit im Menschen, die vis motrix, einen Habitus kontrahiren, insofern sie nämlich unter dem Einfluß und der Herrschaft des Intellektes und des Willens stehen und durch sie zu verschiedenen Tätigkeiten determinirt werden können.[2]

Nach dieser Begriffsbestimmung entsteht die weitere Frage: wie begründen unsere Philosophen die Einreihung der Tugend in die Kategorie des Habitus?

Aristoteles führt aus: Die Leidenschaften sind weder Tugenden noch Laster, weil wir nicht wegen der Leidenschaften gut oder schlecht heißen und ihretwegen weder gelobt noch getadelt werden. Denn einer, der sich fürchtet wird ebenso wenig gelobt oder getadelt, wie einer der in Zorn gerät, wohl aber werden wir um unserer Tugenden und Laster willen gelobt oder getadelt, ferner sind unsere Tugenden gewissermaßen Vorsätze oder doch jedenfalls nichts Unvorsätzliches (*αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως*), während wir in Furcht und Zorn unvorsätzlich geraten. Endlich heißt es von unseren Leidenschaften, daß wir durch sie „in Bewegung gesetzt werden" (*κινεῖσθαι*), von unseren Tugenden und Lastern dagegen: „wir befinden uns in einem gewissen Zustande" (*διακεῖσθαι πρός*). Deshalb sind die Tugenden auch kein Vermögen, denn auch bei den Vermögen findet kein Lob und kein Tadel statt, dazu sind sie von Natur, während bei den Tugenden und Lastern nach beiden Richtungen hin das Gegenteil statthat. Und so kommt der Stagirete zum Schlusse: „Wenn die Tugenden also weder Gefühle oder Affekte noch Vermögen sind, so bleibt nur übrig, daß sie feste Neigungen und Richtungen

---

[1] Eth. Nic. II 1, 2.

[2] S. Ph. I, II, qu 50; Eth. Nic. III 1 a 1, I, 13. VI cc. 2, 3 u. 10, V, 1 ꝛc.; siehe aus Comer l. c. 4. Abt. S. 99 ff.; Limbourg l. c. S. 644 ff.; Kaulen, Habitus, Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 5. Bd. Freiburg i. B. S. 1408 ff.

sind" (*εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι*).[1]

Hiermit hat Aristoteles das „Was" der Tugend angegeben. Dabei bleibt er jedoch nicht stehen. Es genügt ihm nicht, sie als eine feste Gemütsrichtung zu bezeichnen, sondern er stellt die weitere Frage, welcher Art sie ist.[2] Und hier stellt er den von Thomas so oft zitierten und verwerteten Satz auf: „Jede Tugend macht den Gegenstand, dessen Tugend sie ist, vollkommen und vollbringt sein Wirken vollkommen."[3] Dieses Axiom erläutert er sogleich durch zwei Beispiele: Die Tugend des Auges macht einerseits das Auge, anderseits auch dessen Wirken gut; denn vermöge der Tugend des Auges sieht man gut. Ebenso ist es die Tugend des Pferdes, die einerseits das Pferd überhaupt zu einem guten macht und es zugleich tüchtig macht zu laufen, seinen Reiter zu tragen und dem Feinde stand zu halten.[4]

Gilt dies im Allgemeinen, so auch beim Menschen. Und so lautet denn die Definition der Tugend: „Die Tugend des Menschen ist eine feste Neigung und Richtung, vermöge deren er selbst ein guter Mensch wird und seine ihm eigentümliche Leistung gut verrichtet."[5]

Demnach gehören zum Wesen der wahren und vollen Tugend folgende Momente: Einmal muß sie den Menschen in sich vervollkommnen, dann aber auch — und das ist das wesentlichste Moment — muß sie bewirken, daß das freie Verhalten des Menschen ein solches ist, wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt. Und zwar darf die eigentliche Tugend nicht blos die Fähigkeit zum Guten verleihen, sondern sie muß bewirken, daß der Mensch tatsächlich das Gute vollbringt. Allerdings pflegt Aristoteles gewisse ständige Körperbeschaffenheiten, wie z. B. die Gesundheit, die Schönheit usw., in denen an und für sich keine Beziehung zur Tätigkeit zu liegen scheint, Tugenden zu nennen, allein einmal ist hier unter Tugend der weitere Begriff der „Vorzüglichkeit" zu verstehen. Das griechische Wort *ἀρετή* bedeutet nämlich wie das lateinische virtus zunächst jede Vorzüglichkeit, so daß Aristoteles auch von der Tugend lebloser Dinge und auch von den Tugenden des Körpers, dessen Gewandheit, Stärke usw. sprechen kann — eine für den Begriff der christlichen Tugend äußerst wichtige Bestimmung —. Erst

---

[1] Eth. Nic. II, 5, 3—6.

[2] *δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως εἰπεῖν, ὅτι ἕξις, ἀλλὰ καὶ ποία τις.* l. c. 6,1.

[3] *ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν.*

[4] l. c. II 6, 2.

[5] *ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει* l. c. II 6.3.

in zweiter Linie dient es zur Bezeichnung der eigentlichen Tugenden. Im Deutschen hat das Wort nur die letztere Bedeutung.[1] Dann können diese erwähnten ständigen Beschaffenheiten insofern gute Habitus genannt werden, als sie den Körper zur richtigen Vollziehung seiner Tätigkeit veranlagen. So wird, um obiges von Aristoteles und auch Thomas angeführtes Beispiel zu gebrauchen, das Auge gesund genannt, wenn und weil es die ihm eigene Tätigkeit zu verrichten vermag.[2] Ja die Gesundheit selbst wird, wie Thomas zur Erklärung der Lehre des Stagiriten anmerkt, eine Tüchtigkeit (ἀρετή—virtus) genannt, weil sie eben dem Körper die wichtige Verfassung und mit dieser die Befähigung zur naturgemäßen Tätigkeit verleiht.[3] Kurz, die erwähnten Körperbeschaffenheiten führen den Namen „Tugend" zufolge ihrer Beziehung zur Tätigkeit, also wegen des in ihnen sich vorfindenden dynamischen Momentes.[4] Demnach ist nach Aristoteles, wenn wir vorerst von der oben erwähnten προαίρεσις absehen, die Tugend eine dauernde Neigung und Fertigkeit zum guten Handeln. Eine andere, noch weitere Momente enthaltende aristotelische Begriffsbestimmung der Tugend wird uns noch im gegenwärtigen Abschnitte begegnen.

Plotin verbreitet sich wohl eingehend über die Einteilung, den Gradunterschied und die Bedeutung der Tugend für die Rückkehr zu Gott, über die Begriffsbestimmung und das Wesen derselben dagegen läßt er sich in keine näheren Erläuterungen ein; doch gibt er bei mehreren Gelegenheiten auch verschiedene kurze Definitionen. Wiederholt bezeichnet er sie als Reinigung πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις[5] und als Verähnlichung mit Gott θεῷ ὁμοιωθῆναι[6] aber auch der Begriff des Habitus ist ihm nicht unbekannt; wie er letzteren mit Aristoteles auch zur Kategorie der Qualitäten zählt. So sagt er z. B.: „Was die Tugend und das Laster betrifft, so ist die eine ein so beschaffener, die andere ein so beschaffener Zustand; also sind, da die Zustände Qualitäten sind, die Unterschiede Qualitäten."[7] Den Habitus selbst betrachtet er gleich Aristoteles als eine feste und dauernde Gemütsrichtung. Denn „die Tugend macht die Seele für die Erregung und Affektionen schwer zugänglich".[8]

---

[1] cf. Eth. Nic. I 13, 6 hiezu Kirchmann Erl. Nr. 38.
[2] in 3. dist 23 qu 1 a 1.
[3] In phys. VIII lect 57.
[4] s. Limbourg l. c. S. 646.
[5] En. I 6,6.
[6] En. I 2, 1; cf I 2, 4; 6; En. II 9, 15 etc.
[7] En. VI, 3, 18. Über den Begriff der Qualität bei Plotin und dessen Bekämpfung der aristotelischen Kategorienlehre siehe Dr. Arthur Richter: Plotins Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie, Halle 1867 S. 44 ff., Drews l. c. S. 158 ff.
[8] Enn. I 4, 8.

Des Weiteren bezeichnet er die Tugend mit dem Stagiriten als einen tätig wirksamen Habitus — die Tugend ist eine Wirksamkeit gemäß dem Wesen (ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν)[1] — der das Gute bezweckt. „Sie ist nicht das Gute, sondern ein Gut, das die Materie überwältigen hilft."[2] Denn ihre Aufgabe ist, „das Gemeinsame der Natur zum Besseren und Schöneren zu führen".[3]

Also auch Plotin betrachtet wie Aristoteles die Tugend ihren wesentlichen Momenten nach als eine dauernde Neigung und Fertigkeit zum guten Handeln.

Ganz auf demselben Standpunkte steht auch der Aquinate. Seine Ausführung stützt sich hauptsächlich auf die Autorität des Stagiriten, nur mit einer tieferen und eingehenderen philosophischen Begründung.

Vor allem bezeichnet er mit Berufung auf Aristoteles die Tugenden als habituelle Zustände und begründet seine Auffassung folgender Weise: Der Ausdruck „virtus" besagt eine gewisse Vervollkommnung eines Vermögens (quandam potentiae perfectionem) die Tauglichkeit eines Vermögens. Die Vollkommenheit eines jeden Dinges wird aber vorzüglich in Bezug auf seinen Zweck betrachtet. Zweck eines Vermögens ist aber seine Verwirklichung; also ist ein Vermögen vollkommen, insoweit es zu seiner Betätigung determinirt ist. Nun sind die aktiven Naturkräfte schon an sich vollständig für ihre Tätigkeit bestimmt, deshalb werden sie selbst schon als „natürliche Tugenden" oder natürliche Kräfte bezeichnet. Die geistigen Vermögen dagegen, die den Menschen eigentümlich sind, sind nicht von Natur auf eine einzige Tätigkeit determinirt, sondern verhalten sich indifferent zu vielen Leistungen. Sie werden aber zu ihren Tätigkeiten durch habituelle Zustände determinirt. Folglich sind die menschlichen Tätigkeiten oder Tugenden Zustände — et ideo virtutes humanae habitus sunt.[4]

Des Weiteren betrachtet Thomas mit Berufung auf die oben angeführte Stelle Eth. Nic. II, 6,2 die menschlichen Tugenden als tätig wirksame Zustände. Es sind nämlich, so führt er aus, nur diejenigen Kräfte, die der Seele eigentümlich sind, nämlich die vernünftigen Kräfte, einzig und allein Kräfte des Menschen an sich. Daher kann die hier in Betracht kommende menschliche Tugend sich nicht auf den Leib beziehen, sondern nur auf das, was der Seele eigentümlich ist. Also besagt die menschliche Tugend keine Hinordnung auf das Sein, sondern auf das Tätigwerden, weil die geistige Seele als einzige Wesensform des Menschen

---

[1] En. III 6, 2; ſ. 7 III 4, 6.
[2] En. I 8, 6 u. 13.
[3] En. I 4, 8.
[4] S. Th. I—II qu 55 a 1.

das Prinzip des Tätigseins ist. Folglich gehört es zum Begriffe der menschlichen Tugend, daß sie ein tätig wirksamer Zustand ist — et ideo de ratione virtutis humanae est, quod sit habitus operativus.[1]

Endlich nennt Thomas — wiederum mit Berufung auf den Stagiriten in der ebenfalls oben zitierten Stelle Eth. Nic. II, 6, 3 und unter dem Hinweise auf den augustinischen Satz (de morib. Eccl. 6): „Niemand wird zweifeln, daß die Tugend die Seele zu einer im höchsten Grade guten machen wird" — die menschliche Tugend einen g u t e n Zustand. Dafür bringt er folgenden Beweis: Da die Tugend die Vollkommenheit eines Vermögens besagt, wird nach Aristoteles (de coelo 1, 116) die Kraft oder Tüchtigkeit eines jeden Dinges auf das Letzte hin determinirt, was das Vermögen dieses Dinges leisten kann (unde virtus cuiuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest). Das Letzte und Äußerste, was ein Vermögen leisten kann, muß aber etwas Gutes sein. Denn jedes Übel besagt einen Mangel und eine Schwäche, also nichts weniger als ein „Letztes". Deshalb muß die Tüchtigkeit eines jeden Dinges mit Bezug auf etwas Gutes ausgesagt werden. Und soweit kann die menschliche Tugend als tätig wirksamer Zustand nur auf das Gute sich richten — unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus et boni operativus.[2]

Thomas findet die wesentlichsten Momente des Tugendbegriffes in der bekannten Definition des hl. Augustinus, der er sich unbedingt anschließt, zusammengefaßt. Dieselbe lautet: Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, et quam Deus in nobis sine nobis operatur. Thomas erklärt auch diese Definition selbst näher, indem er Folgendes bemerkt: Die vollkommene Wesensbestimmung eines Dinges wird aus der Darstellung aller seiner Ursachen gewonnen. Die obige Definition umfasse aber alle Ursachen der Tugend. Und zwar biete sie zuerst deren F o r m a l u r s a c h e; diese werde nämlich überhaupt durch die aus dem Genus und der Differenz sich zusammensetzende Begriffsbestimmung dargestellt, liege also bezüglich der in Rede stehenden Definition in den Worten bona qualitas. Die Tugend falle aber unter den generischen Begriff der Qualität; die spezifische Differenz bona bilde die nähere Bestimmung. Besser würde freilich statt des entfernteren Genus der Qualität das nähere des Habitus gesetzt. Eine eigentliche Materialursache (materia ex qua) lasse sich hinsichtlich der Tugend nicht auffinden, da sie ja ein Accidenz sei; man könne jedoch in Rücksicht auf ihren Träger und ihren Gegenstand insofern eine Materialursache

---

[1] I. c. a 2.
[2] I. c. a 3.

annehmen, als sie sich in einem Subjekte (materia in qua) finde und auf ein bestimmtes Objekt (materia circa quam) sich richte. Da nun aber dieser Gegenstand je nach der Verschiedenheit der Tugend selbst sich verschieden gestalte, so könne er in der Definition der Tugend, die als solche das allen Tugenden Gemeinsame hervorzuheben hat, selbstverständlich keinen Platz finden. Somit gebe das Subjekt oder der Träger die Materialursache an, und diese komme in dem Genitiv mentis zum genügenden Ausdruck. Die Zweckursache der Tugend ist die Betätigung selbst, weil die Tugend ein Habitus ist. Nun gebe es aber auch schlechte habituelle Zustände, die zu schlechter Tätigkeit hinziehen und indifferente, die nicht notwendig zur guten Tätigkeit befähigen; deshalb werde der doppelte Zusatz gemacht: qua semper recte vivitur, qua nullus male utitur. Die Wirkursache ist Gott, weswegen gesagt ist: quam Deus in nobis operatur. Dieser Zusatz schließt jedoch nicht alle Tätigkeit von seiten des Menschen aus; denn allerdings wird die Tugend von Gott bewirkt sine nobis agentibus, aber nicht sine nobis consentientibus.

Thomas fügt noch die Bemerkung bei, daß er die eingegossene Tugend im Auge habe. Werde der letztere Beisatz weggelassen, so passe die gegebene Definition auch auf die erworbenen Tugenden.[1]

Unsere drei Philosophen statuiren demnach übereinstimmend als erstes und wesentlichstes Moment des Tugendbegriffes die tiefwurzelnde Neigung und feste Gemütsrichtung und die sich daraus ergebende Stetigkeit, Gleichförmigkeit und Bereitschaft bezüglich des guten Wirkens. Aristoteles und in Übereinstimmung mit ihm Thomas postuliren als weiteres charakteristisches Merkmal und Erfordernis der Tugend die aus gesteigerter, harmonischer Kraft sich entwickelnde Freudigkeit und Lust des Handelns. Sie gehört zur Kompletirung der Tugend und bildet zugleich den Wertmesser hinsichtlich des Grades, hinsichtlich der erlangten Eingewöhnung in ein bestimmtes sittliches Handeln. So betont z. B. der Stagirite, die Tugend der Enthaltsamkeit bestehe nicht darin, daß jemand tatsächlich enthaltsam sei, sondern darin, daß er gerne und freudig die Enthaltsamkeit übe, und ohne diese Lust wäre noch etwas vorhanden, was der Tugend widerstrebt;[2] und zwar müsse die Lust die beständige Begleiterin der Tugend sein, eine Forderung, welche er besonders in den ersten fünf Kapiteln des X. Buches der nikomachischen Ethik begründet. Als charakteristische Stelle sei folgende hervorgehoben: „Die Lust ist die naturgemäße letzte Vollendung der Tätigkeit, nicht als eine inne-

---

[1] l. c. a 4 f. in l. sent. 2 dist. 27. qu 1 a 2; de virt. qu 1 a 2; siehe auch Limbourg l. c. S. 658 f., Richter l. c. S. 186 f.

[2] Eth. Nic. II, 3.

wohnende Fertigkeit, sondern als ein hinzukommendes Letztes, wie zur Jugendreife die Schönheit hinzutritt."[1] Ganz derselben Auffassungsweise huldigt der Aquinate. Auch er hebt das Moment der Lust und Freudigkeit als naturgemäße Vollendung der Tugend hervor, wenn er letztere zur Vollkommenheit des Menschen für unentbehrlich hält, damit er facile, constanter, prompte, delectabiliter handle,[2] oder wenn er als wesentlichen Vorzug und charakteristisches Merkmal der wirklichen Tugend neben der Stetigkeit, Schlagfertigkeit und Leichtigkeit des Handelns hervorhebt: signum generali habitus est delectatio in opere facta . . quia quod est naturae conveniens, delectabile est et facile.[3]

Wenn nun unsere Philosophen die Lust und Freude als Kennzeichen und Erfordernis der Tugend hinstellen, so setzen sie sich nicht nur mit Plotin, dessen Tugend- und Glückseligkeitsbegriff die Lust als entbehrlich erscheinen läßt, sondern auch mit späteren großen Autoritäten, so insbesondere mit Kant und dessen Rigorismus in Widerspruch. Kant führte bekanntlich gegenüber dem Eudämonismus seiner Zeit den Begriff des lauteren Willens ein, der nur des Gesetzes wegen will, und stellte seinen berühmten kategorischen Imperativ auf. Der Wille soll unabhängig von den Neigungen, ja selbst im Widerspruch mit den Neigungen entscheiden; nur die Achtung des Gesetzes darf Bestimmungsgrund des Handelns sein. Kant scheidet Lust und Tugend schroff von einander ab. Es fehlt infolge dessen seiner Ethik die praktische Verwendung der Lust, die belebende Wärme des Gefühles. Und doch kann, wie Trendelenburg[4] hervorhebt, die Ethik die Lust im Prinzip nicht fahren lassen, und doch nicht als Prinzip aufnehmen. Wo das Gute noch verdrießlich und unwirsch hervortritt, da hält noch der natürliche Mensch den geistigen zurück. Eine Ethik, welche die Lust ausschließen wollte, wäre wider die Natur, und eine Ethik, welche die Lust zum Prinzip stempeln wollte, wäre wider den Geist.

Unsere beiden Philosophen halten hier die richtige Mitte ein. Bei ihnen fanden wir — bei Festsetzung der Grundlagen der Tugendlehre — das Prinzip für das menschliche Wollen und Handeln in dem inneren Wesen und zugleich Zwecke des Menschen, bestehend in dessen Vollendung, gelegen. Die Lust wird hiebei nicht um ihrer selbst willen gesucht, sondern nur als eine naturgemäße vollendete Folge betrachtet. Darum ist bei ihnen auch nicht die Selbstsucht, die ungeordnete Selbstliebe, das Prinzip, anderseits wollen sie die Lust nicht blos als Anhängsel der

---

[1] Eth. Nic. X 4,8.
[2] quaest. disp. de virt. in com. a 1.
[3] I. Th. I, II qu. 73 a 1.
[4] Historische Beiträge zur Philosophie III. Berlin 1867 S. 172 ff.

Tugend gefaßt wissen; Lust an der Tugend ist ihnen vielmehr ein Bestandteil der Tugend. Der Tugendhafte handelt gerne und mit Freuden tugendhaft; wer sich aber am Edlen nicht freut, ist nicht edel, und wer nicht am Gerechten, ist nicht gerecht.

Daß diese Anschauungsweise auch der christlichen Auffassung entspricht, liegt auf der Hand. Denn auch das Christentum bezeichnet als das Merkmal des wahrhaft sittlichen Handelns, daß man seine Freude daran finde und mit Liebe das Gute tue: „Den freudigen Geber liebt Gott" lautet z. B. ein bekanntes Bibelwort. — Auch hier wird die Lust nicht in ein dem sittlichen Handeln fremdartiges Ziel gesetzt. Die Lust ist nicht das Ziel des Strebens, sondern die dasselbe begleitende, sich von selbst einstellende Wirkung desselben, indem der Mensch seine Bestimmung erfüllt. Wenn er in Gott sein höchstes Gut sucht und findet, so wird ihm aber dadurch auch die höchste Seligkeit zuteil, so daß dann die ἡδονή die Vollendung der ἐνέργεια, für die der menschliche Geist angelegt ist, besagt. Damit wird auch der Vorwurf des Eudämonismus zurückgewiesen, der dem Christentum in Bezug auf seine Verheißung einer künftigen Seligkeit gemacht wird. Er wäre berechtigt, wenn diese Seligkeit etwas von der ἐνέργεια, zu welcher der Geist in Gott bestimmt ist, Verschiedenes wäre; sie ist aber nur die von allen Hemmungen befreite, zu ihrer Vollendung gelangte Entwicklung des göttlichen Lebens, wie dies von dem Diesseitigen in das Jenseitige übergeht.[1]

In nicht geringerem Maße huldigen unsere Autoren auch einem christlichen Gedanken, wenn sie als weiteres Merkmal und Erfordernis der Tugend Festigkeit und Beharrlichkeit ohne Schwanken bezeichnen. Denn die Beharrlichkeit des Tugendstrebens wird als die unerläßliche Grundbedingung der Erlangung des Heiles an unzähligen Stellen der hl. Schrift gefordert.[2]

§ 2.

Subjekt und Träger der Tugenden. — Geistigkeit derselben.

Die Tugenden sind Fertigkeiten im sittlich Guten. Aber in welchen Seelenkräften oder Fähigkeiten befinden sie sich? Ferner: muß sich die Tugend wesentlich oder notwendig nach außen in guten Werken und Handlungen offenbaren, oder aber besteht sie ihrem Wesen nach in der inneren guten Gesinnung, ohne welche vielleicht die äußere Legalität keinen sittlichen Wert hat? Hören wir über diese beiden Fragepunkte unsere drei großen Denker.

---

[1] Neander l. c. 97 f.; Schindele l. c. S. 133 ff.

[2] Siehe auch: Dr. Josef Schwane, Allgemeine Moraltheologie, Freiburg i. B. 1885 S. 151 f. u. Dr. Franz Friedhoff, Allgemeine Moraltheologie, Regensburg 1860, S. 464.

I. Bezüglich des Trägers der Tugend führt Aristoteles folgendes aus: Die Werke der Tugend werden nicht auf jede beliebige Weise gerecht und maßvoll vollführt, sondern nur wenn der Handelnde selbst hiebei in einer bestimmten Gemütsverfassung tätig ist, d. h. wenn er erstlich mit Bewußtsein (εἰδώς) handelt, zweitens wenn er bei seinem Entschlusse (προαιρούμενος) die Handlung um ihrer selbst willen gewählt hat, drittens wenn er fest und ohne Schwanken (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων) die Handlung vollführt — dies im Gegensatz zu den Werken der Kunst, die das Gute an sich selbst haben, während es gleichgültig ist, auf welche Art sie entstanden sind.[1]

Somit betrachtet Aristoteles als 3 Erfordernisse der Tugend: Einsicht, Entschluß und Festigkeit, wobei er der Einsicht oder dem Wissen, das bei der Kunst von wesentlicher Bedeutung ist, bei der Tugend nur geringen Wert zuspricht, den beiden anderen Merkmalen aber ausschlaggebende Bedeutung beilegt. Unter ihnen wiederum nimmt der Entschluß den Vorrang ein: „im Gebiete der Tugend und der Sittlichkeit ist der Entschluß das Wesentliche".[2]

Worin besteht nun außenhin das Wesen der προαίρεσις? Aristoteles erklärt sie als „etwas vorher Überlegtes" (τὸ προβεβουλευμένον); denn sie erfolgt mit Verstand und Einsicht (μετὰ λόγου καὶ διανοίας). Dahin weist auch die sprachliche Bezeichnung in dem Worte προαίρεσις selbst, welches Vorrecht, d. h. eine Wahl des einen vor dem anderen (ὃν πρὸ ἑτέρων αἱρετὸν) bedeutet.[3] Der Begriff προαίρεσις, den man im Deutschen am besten mit „Entschluß" wiedergibt,[4] schließt aber auch das Wollen in sich. Denn der Entschluß schließt das Überlegen, d. h. eine bloße Denktätigkeit ab, und indem eine von den mehreren Handlungen als die bessere erscheint, tritt der Wille zum Denken hinzu und beschließt das durch die Denkoperation für das Beste Erkannte zu tun.

Dieses hier in der προαίρεσις eingeschlossene Moment des Willens tritt klar hervor, wenn später (VI 2, 2) Aristoteles den Entschluß als „einen mit Überlegung verbundenen Trieb" (Streben) — als eine ὄρεξις βουλευτική — bezeichnet. Somit beruht die ἕξις προαιρετική auf Willen und Wahl, welche Wahl einem mehrfachen Verhalten gegenüber das Richtige auswählt. Zorn und Furcht sind, wie schon bei der Begriffsbestimmung des Habitus hervorgehoben wurde, deswegen keine Tugenden, sondern

---

[1] Eth. II 4,3.

[2] τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἤθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον Eth. Nic. VIII 13, 11; ὀκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἤθη κρίνειν τῶν πράξεων l. c. III 2, 1, daher auch die Definition: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική II 6, 15; cf. VI 2,2 etc.

[3] III 2, 16.

[4] Siehe hierüber Kirchmann l. c. Nr. 747.

bloße Affekte, weil sie nicht auf einer solchen Wahl beruhen. Folglich ist nach Aristoteles die letzte Quelle des sittlichen Handelns und das eigentliche Subjekt der Tugend der Wille als das Vermögen der Entscheidung zwischen den vernünftigen und den sinnlichen Antrieben und die Freiheit, die wesentlichste Eigenschaft des Willens, die gleichmäßige Möglichkeit dieser Entscheidung.

Die verschiedenen Bestimmungen des Willens in seinem Verhältnis zur Handlung bespricht Aristoteles in einer ausführlichen Untersuchung über die Begriffe des Freiwilligen, des Vorsatzes, der Überlegung und des Willens,[1] den wir aber hier übergehen müssen.

Dadurch, daß der Stagirite die freie Willensbestimmung als den Hebel aller sittlichen Entwicklung und als den primären Träger der Tugend hervorhebt, stellt er sich in scharfen Gegensatz zu dem Intellektualismus, wie ihn Sokrates und teilweise auch Plato vertreten haben. Bei ihnen, wie auch bei den Stoikern, war die Tugend Wissen gewesen, das Böse aber bestand nur in einem Mangel des Wissens. Aristoteles verwirft dieses Prinzip und verfolgt eine entgegengesetzte praktische Richtung. Gegen die Überschätzung des bloßen Wissens sagt er: „Die große Menge nimmt nur zur Theorie ihre Zuflucht und meint durch Philosophieren über die Tugend zu einem sittlichen Leben gelangen zu können. Damit verfährt sie gerade so wie Kranke, die alle Vorschriften ihres Arztes eifrig anhören, aber die Verordnungen desselben in keiner Weise befolgen. So wenig nun diese bei solcher Kurart sich leiblich wohl befinden werden, so wenig werden es jene geistig bei ihrem tatenlosen Philosophiren".[2] Den Satz des Plato: „niemand sei freiwillig böse", bekämpft Aristoteles, indem er die eigene Willensbestimmung betont und sich hiebei auf das allgemein sittliche Bewußtsein und auf das Verfahren des Gesetzgebers beruft, welcher das Böse bestraft, also das freie Handeln voraussetzt. Er redet ferner von verschuldeter und unverschuldeter Unwissenheit und führt aus, wie der Charakter des Einzelnen in der freien Selbstbestimmung begründet und darum verschuldet sei.

Es ist ein großes Verdienst des Aristoteles um die Ethik, ein Verdienst von großer praktischer Bedeutung, daß er den Willen als spezifische Funktion anerkennt, allerdings noch innerhalb des allgemeinen Gebietes der Vernunft. Den Wert des Willens kannte selbstverständlich auch die nichtwissenschaftliche Moral der Griechen; deshalb führten sie z. B. das Böse auf die ἄγνοια

[1] Eth. Nic. III c. 1—6, V 8; s. Franz Biese, die Philosophie des Aristoteles, Berlin 1842 S. 246 ff. Dr. S. Krüger, des Aristoteles Lehre über die menschliche Glückseligkeit, Rostock 1860 S. 19 ff. 2c.

[2] Eth. Nic. II 4, 6. Ausführlicher wird über die Bekämpfung des Intellektualismus bei der Unterscheidung der Tugenden gesprochen werden.

zurück. Und Demokrit[1] sagt, das Gute bestehe nicht darin, daß man nicht Unrecht tue, sondern darin, daß man es auch nicht tun wolle. Aber bei den Alten war Denken und Wollen noch nicht scharf geschieden. Die Griechen betrachteten ja überhaupt Einsicht und Willen als unauflösbar zusammengehörig, was sich auch in ihrer Sprache ausdrückt: Wollen und Überlegen haben eng verwandte Ausdrücke, *βούλεσθαι* (*βούλησις*) *βουλεύεσθαι* (*βουλή*). Erst Aristoteles hat die Bedeutung des Willens im Unterschiede von der Einsicht mit voller Schärfe geltend gemacht und gilt dadurch vielfach als der Begründer des Indeterminismus. Freilich darf man bei Aristoteles so wenig wie bei anderen griechischen Philosophen darunter schon unseren Begriff des Willens verstehen. Die Stellung des Willens (*βούλησις, προαίρεσις*) zum Begehren (*ὄρεξις, ἐπιθυμία* und zwar geistigen Einsicht in der aristotelischen Seelenlehre ist ja ohnehin nichts weniger als klar. Wird doch selbst die Frage, ob Aristoteles überhaupt einen geistigen intellektuellen Willen angenommen hat, nicht allenthalben schlechtweg mit ja beantwortet.[2]

Wie Aristoteles, so betrachtet auch **Plotin** als die letzte Quelle des sittlichen Handelns und als den eigentlichen Träger der Tugend den Willen und als dessen wesentlichste Eigenschaft die Freiheit; denn nur durch die Tätigkeit des Willens gelangt die Seele zu den Tugenden, zu den bürgerlichen wie zu den höheren. Allerdings hat nach ihm die Ausübung der Willenstätigkeit einzig und allein vorbereitenden und reinigenden Charakter; wenn die Seele nämlich zur höchsten Tätigkeit, der intuitiven Erkenntnis gelangt ist, disponirt sich dieselbe nicht mehr zum Handeln. Alles Handeln gehört ja der mittleren Sphäre der Seelentätigkeit an, es läutert die Begierde und Leidenschaft zur Tugend, aber es geht in der höchsten Sphäre des Seelenlebens ganz auf in Erkennen und Ergreifen der Ideen, im Einswerden mit dem Göttlichen.

Eine vollständige Theorie des Wollens kann freilich bei Plotin angesichts seiner Geringschätzung des handelnden Lebens dem Erkennen gegenüber nicht erwartet werden, und somit auch nicht eine eingehendere Untersuchung über die Bedeutung des Willens für das Zustandekommen der Tugend.

Wie er den Willen als Subjekt der Tugend erklärt, so verteidigt er auch mit allem Nachdrucke die Willensfreiheit gegen den stoischen und jeden anderen Fatalismus, wenn er dabei auch nicht sehr tief geht. Daß der Wille frei sei, daß die Tugend herrenlos sei, daß jeder die Schuld seiner Handlung selbst trage, dies ist ihm wie der ganzen platonischen Schule eine der gewissesten

---

[1] fr. 109.

[2] cf. Schindele l. c. 15. Bd. S. 323 ff.; Neander, Vorlesungen l. c. S. 90 ff.

und wesentlichsten Wahrheiten, eine Tatsache, welche er im Wesen des Menschen so unmittelbar begründet findet, daß er geradezu behauptet, ohne den freien Willen wären wir keine Menschen, keine selbständigen und selbsttätigen Subjekte, sondern nur von außen bewegte Teile des Weltganzen. Aber wie kann Plotin eine Willensfreiheit postuliren, wenn sich Alles mit innerer Notwendigkeit vollzieht? Unser Philosoph sucht diesen Widerspruch durch den Hinweis auf die Unterscheidung des Menschen als eines aus Körper und Seele zusammengesetzten Wesens und als ursprünglich reiner Seele zu lösen. Ihrem Wesen nach ist die Seele absolut frei, ihre Freiheit liegt in der von aller Praxis freien Vernunft. Was gemäß der Vernunft geschieht, das geschieht frei, auch wenn es mit seinen Zwecken an den Widerständen des Daseins scheitern sollte. In den Körper herabgezogen, verliert die Seele ihre unmittelbare Freiheit; denn unsere durch den Umschwung des Himmels bedingten Anlagen, Temperamente und Neigungen stehen unter dem Einflusse der natürlichen Gesetzmäßigkeit. Doch vermag die Seele auch so noch in ihrem vernünftigen Teile zur Herrschaft über die äußeren Umstände zu gelangen. Das rechte Handeln nun entspricht unserem wahren Wesen und ist daher frei, insofern unsere individuelle Vernunft im Einklang mit der Gesamtvernunft steht. Dagegen handelt der Mensch, wenn er sündigt, aus bloßer Naturnotwendigkeit und ist daher unfrei. Und doch soll das Böse selbstverschuldet sein! Plotin verwickelt sich also in denselben Widerspruch, den wir schon einmal beobachtet haben. Es kann nicht genügen, wenn er zur Lösung dieses Widerspruches bemerkt: Die Unfreiwilligkeit des Fehlens hebe die eigene Urheberschaft des Täters nicht auf, dieser sei schuldig, weil er das Böse selbst tue.[1] Auch vermißt man bei ihm — wie übrigens auch bei Plato und Aristoteles — eine genauere Bestimmung darüber, welchem Teile der Seele der freie Wille eigentlich angehöre. Soll an der Identität des Freien mit dem Vernünftigen festgehalten werden, so müßte der freie Wille schon der körperlosen Seele zukommen und hiemit würde es wohl übereinstimmen, daß die Seelen vor dem Eintritt in einen Leib ihr Lebenslos mit Freiheit wählen sollen. Dagegen spricht aber, daß gerade die Urheberschaft des Bösen vorzugsweise auf den freien Willen geschoben wird. Denn die Seele als solche soll ja irrtums- und fehlerlos sein.[2]

Es tritt demnach bei Plotin und Aristoteles die gleiche Erscheinung zu Tage: beide Philosophen bestimmen den sittlichen

---

[1] Enn. II 3, 15; III 1, 5; III 2, 9; III 1, 3, 4, 9, 10; III 3, 4; II 2, 2; II 3, 9; III 2, 10; VI 8, 3—7, 12 etc.

[2] s. Drews l. c. S. 236 ff.; Richter, die Psychologie des Plotin, Halle 1867 S. 71 ff.; Dr. Eduard Zeller, die Philosophie der Griechen; 3. Teil, 2. Hälfte; Tübingen 1852 S. 794 ff.

Willen und dessen wesentlichste Eigenschaft: die Freiheit als den eigentlichen Träger der Tugend, lassen aber eine allseitig befriedigende Durchführung und wünschenswerte Klarheit vermissen.

Um so klarer, eingehender und gründlicher erweist sich die Auffassung des Aquinaten. Er führt aus: Eigentümliches Subjekt der Tugenden ist bei dem geistigen Charakter derselben nur die Seele und zwar nicht nach ihrem Wesen, sondern blos nach ihren Kräften; dies ergibt sich aus dem Begriffe der Tugend von selbst. Denn sie besagt vor allem die Vollkommenheit eines Vermögens. Die Vollkommenheit ist aber in demjenigen Seienden selbst, dessen Vollkommenheit sie eben ist.

Die Tugend ist ferner ein wirksamer habitueller Zustand; jede Tätigkeit geht aber beim Menschen von der Seele durch irgend eine Seelenkraft aus. Die Tugend disponirt endlich für das Beste, und das ist der Zweck, der entweder eine Tätigkeit oder ein durch die Tätigkeit der Seelenkraft erreichtes Resultat ist. Also ist das Subjekt der Tugend eine Seelenkraft.[1] Und zwar kann eine einzige Tugend nur in einer Seelenkraft sein, in zwei Seelenkräften nur dann, wenn die eine von der anderen bewegt wird, so daß dann die Tugend hauptsächlich in einer Seelenkraft ihren Sitz hat, und die andere nur an ihr teilnimmt.[2] Aber welche Kräfte der Seele können dann möglicherweise Subjekt der Tugend sein? Die Tugend ist ein vollkommener habitueller Zustand, der den, der sie hat, schlechthin und wirklich gut macht und bewirkt, daß sein Werk gut ist; daß aber der Mensch wirklich gut handelt, ist nur der Fall, wenn er guten Willen hat — quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem. — Also ist ihr Subjekt, insofern sie schlechthin Tugend (virtus simpliciter) und nicht blos in gewisser Hinsicht (secundum quod) so genannt wird, nur der Wille selbst oder eine andere Seelenkraft insoweit diese vom Willen bewegt wird, so z. B. der Intellekt, wenn er auf Geheiß des Willens das Wahre und Gute erfaßt und betrachtet. Für sich allein genommen ist der Intellekt jedoch nicht schlechthin, sondern nur in gewisser Beziehung Subjekt der Tugend; denn einerseits hängt zwar das Wahre mit dem Guten und folglich die Erkenntnis von beiden mit der Vollbringung desselben innig zusammen, anderseits aber ist durch die Erkenntnis die entsprechende Tat — und die Tugend ist doch ein habitus operativus — nicht gesichert und die erforderliche Tugendgesinnung wird überhaupt nicht beachtet. Ein großer Astronom oder Mathematiker ist auch dann noch in seinem Fache tüchtig, wenn er selbst keinen Gebrauch von seinem Wissen macht. Dagegen hat der nicht die Tugend der Gerechtigkeit oder

---

[1] S. Th. I, II qu 56 a 1.
[2] l. c. a 2.

Mäßigkeit, welcher gerecht und mäßig handeln kann, sondern derjenige, welcher in Wirklichkeit gerecht und mäßig lebt. Große Wissenschaft ist ferner sehr wohl mit großem Mangel an sittlichem Werte vereinbar, ebenso ordnet die Kunst ihr äußeres Tun nicht nach den Regeln der Sittlichkeit, sondern nach der Norm der Schönheit.[1] In sinnlichem Begehrungsvermögen als solchem ist überhaupt keine Tugend, sondern nur insofern es dem Verstande vermittelst des Willens gehorcht. In dieser Beziehung ist die Tugend des concupiscibilen und irascibilen Begehrungsvermögens eine habituelle Gleichförmigkeit dieser Seelenkräfte mit dem Verstande (quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem)[2] sie bewirkt also nicht so sehr die innere Hebung und Umbildung des Sinnlichen als dessen Lenkbarkeit und Gefügigkeit gegenüber der Vernunft und erscheint so stets nur als Ausläufer und letzte Ergänzung (terminus, ultimum complementum) der sittlichen Willensrichtung.[3] Die sensitiven Seelenkräfte vollends können nach keiner Richtung hin Sitz der Tugend sein. Denn die Tugend als vollkommener habitueller Zustand, der nur zur Hervorbringung einer guten Leistung dient, muß in einer Seelenkraft sein, welche die gute Leistung vollendet. Die Erkenntnis der Wahrheit wird aber von den wahrnehmenden sensitiven Seelenkräften, die nur für die intellektuelle Erkenntnis vorbereiten, nicht vollendet. Also sind sie nicht Subjekt der Tugend.[4]

Somit bleibt als eigentlicher Träger der Tugend schlechthin nur der Wille übrig. Aber auch der Wille bedarf nur insofern eines besonderen Habitus zum Guten, als er nicht schon von Natur aus als Potenz eine sittliche Bestimmung in sich trägt.

Nun aber hat er von Natur aus das vernünftig Gute zu seinem spezifischen Objekte; nicht so hat er von Natur aus die Richtung auf Gott und auf das Wohl des Nächsten. Diese Richtungen müssen ihm demnach durch Einprägung besonderer Habitualitäten erteilt werden, so z. B. die Charitas, die Gerechtigkeit.[5] Damit charakterisirt sich Thomas auch als einen energischen Vertreter der Willensfreiheit. Nur das Gute an sich und die Glückseligkeit fällt nicht unter die Freiheit. Diese Vollendung der Natur durch Besitz aller Güter und Abwesenheit jedes Übels streben alle an und zwar aus Notwendigkeit.[6] Das

[1] ib 3.

[2] ib 4.

[3] de virt. in com. a 4 ad 2; cf. Dr. Joseph Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin in „Moralproblemen" Freiburg i. B. 1911, S. 59.

[4] S. Th. l. c. a 5.

[5] ib. a 6.

[6] S. Th. I II qu 13 a 6: ex necessitate beatitudinem homo vult nec potest velle non esse beatus aut esse miser.

Objekt aber, in welchem man die Seligkeit sucht und die Mittel, durch welche man sie sucht, fallen unter die freie Wahl;[1] im Wahlvermögen, in der vis electiva aber besteht die Willensfreiheit.[2] Die ausschlaggebende Bedeutung der Willensfreiheit für den sittlichen Charakter der menschlichen Grundlagen hebt Thomas in verschiedenen Wendungen mit allem Nachdrucke hervor. Als menschliche Akte „actus humani" läßt er nur solche gelten, die vom „freien Willen", vom „überlegten Willen" ausgehen; denn der eigentliche Vorrang des Menschen vor den unvernünftigen Wesen ist seine Freiheit und Selbstherrschaft.[3] Auf dem Gebiete des Strebens und Handelns gibt es keinen wesentlicheren Unterschied als den zwischen Freiheit und Unfreiheit; der des Geistigen und Sinnlichen kommt hier erst in zweiter Linie in Betracht, insoweit er jenen ersten, wesentlichen Gegensatz begründet.[4]

Des Weiteren gibt Thomas noch mehr als Aristoteles eingehende Erörterungen über die Begriffe „freiwillig" und „unfreiwillig" und bespricht ausführlich die wirklichen und scheinbaren Hindernisse der Freiwilligkeit, nämlich Zwang, Furcht, Unwissenheit, Leidenschaft und Begierlichkeit und endlich die Gewohnheit.[5]

Wenn nun nach der übereinstimmenden Auffassung unserer Philosophen der unmittelbare und eigentliche Träger der Tugend nur der Wille ist, so entsteht die weitere Frage, ob sich dieselbe auch in äußeren guten Handlungen offenbaren muß, oder ob sie ihrem Wesen nach lediglich in der inneren Gesinnung bestehe und diese allein das Entscheidende sei.

II. Wie Aristoteles auf die Willensrichtung beim Sittlichen alles Gewicht legt — im Gegensatz zur platonischen Betonung des Theoretischen, des bloßen Wissens —, so hebt er consequenter Weise mit Nachdruck hervor, daß beim sittlichen Tun Alles auf die Gesinnung ankomme. Ausspruche, wie: „In der Kunst entscheidet das Werk, im Sittlichen die Gesinnung" und: „Man muß nicht nur das Rechte (*τὰ δίκαια*) tun, sondern man muß es

---

[1] S. Th. 2. dist. 25 qu 1 a 2.

[2] I qu 84 a 4; qu 62 a 8.

[3] S. Th. I, II qu 1, a 3; qu 10, a 1. qu 20, a 12. De malo qu 7, a 6.

[4] De verit. qu 22, a 4 ad 1.

[5] S. Th. I II qu 6; II II; qu 125 a 4; qu 142 a 3; De malo qu 3 a 7 et 8; S. Th. I, II qu 76 a 4; qu 77 a 2; qu 24 a 1 et 3; De verit. qu 26 a 7; II II qu 153 a 5; I II qu 73 a 6; qu 77 a 6; qu 59 a 2 ad 3 etc.; siehe hiezu Mausbach l. c. S. 40 ff.; Rietter l. c. S 143 ff. und Dr. Mich. Gloßner, die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Gegen Frohschamer, Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie; herausgegeben von Dr Ernst Commer; IX. Jahrgang, Paderborn 1895 S. 269 f., in welch letzterer Abhandlung die auch von Redepenning vertretene Ansicht, die Schwierigkeiten in der aristotelischen Lehre über die Willensfreiheit finden sich auch in der Freiheitslehre des hl. Thomas, einer eingehenderen Würdigung unterzogen wird.

auch recht (δικαίως) tun" sind bei ihm häufige und in verschiedenen Wendungen wiederkehrende Axiome.

Allein trotz dieser Betonung der Gesinnung vermag er ihren Prinzipat nicht festzuhalten. Sie ist ihm nicht das Ausreichende und das allein Entscheidende. Er fordert im Gegenteil die Handlung zur Vollendung der Tugend; und zwar betrachtet er die Handlung als das Wesentliche; denn sonst hätte es keinen Sinn, daß er die Tugend stets und immer wieder als das vernunftgemäße Handeln betrachtet. So sagt er: „Zur Tugend gehört die ihr gemäße Wirksamkeit. Denn es ist ein großer Unterschied, ob man das Beste (τὸ ἄριστον) in die habituelle Fertigkeit oder in die Wirksamkeit (ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ) setzt. Die habituelle Fertigkeit kann ja möglicherweise vorhanden sein, ohne etwas hervorzubringen, wie z. B. bei einem Menschen, der schläft oder sonst untätig ist; die tätige Wirksamkeit aber nicht; denn sie wird notwendig handeln und gut und glücklich handeln. Und wie in Olympia nicht die Schönsten und Stärksten gekrönt werden, sondern die, welche kämpfen — denn aus diesen gehen die Sieger hervor — ebenso werden im Leben das Schöne und Gute nur die, welche richtig handeln, erreichen."[1] Und natürlich: „denn der gute Willen allein kommt nicht zur Erscheinung, und die Maske eines solchen guten Willens zur gerechten Handlung wissen auch solche Subjekte vor's Gesicht zu nehmen, die keineswegs gerecht sind."[2]

Diese Auffassung ist die logische und consequente Folgerung aus den religiösen und teleologischen Grundanschauungen des Stagiriten. Er kennt nicht den Gott, der in das Verborgene sieht, und dem gegenüber nicht die Handlungen, sondern das Herz entscheidet. Seiner Ethik fehlt die höchste Beziehung und damit die Innerlichkeit und Selbständigkeit. Darin besteht der Grundfehler seiner Moral, wie der antiken überhaupt und ihr spezifischer Unterschied von der christlichen. Jener ist der Mensch nicht sittliche Persönlichkeit im eigentlichen Sinne, welcher die Beziehung zur absoluten Persönlichkeit wesentlich ist, sondern nur ein vernünftiges Naturwesen mit der Bestimmung bürgerlichen, menschlichen Gemeinschaftslebens, aber immer doch ein Naturwesen. Fehlt aber die innere Beziehung des Menschen und somit des Sittlichen zu Gott, und geht das Sittliche in der Beziehung zur Welt auf, so wird die Selbständigkeit der inneren Welt der Gesinnung verkannt, und es muß die Sittlichkeit in die Handlung verlegt werden.[3] Plotin hingegen betont im diametralen Gegensatz zu Aristoteles die Bedeutung der inneren Gesinnung für die

[1] Eth. Nic. I 8, 9.
[2] X 8, 4 u. 5.
[3] E. Luthardt, l. c. S. 64 f. u. S. 67.

Tugend auf Kosten der äußeren tugendhaften Handlungen. Die Gesinnung ist ihm das allein Ausschlaggebende und Entscheidende, die Handlungen ohne besonderen Belang, wenn nicht wertlos. Zwar bleibt er der altgriechischen Bindung der Glückseligkeit an die Tätigkeit treu, aber er verstand die Tätigkeit nicht als ein Wirken zur Umgebung und als eine sichtbare Leistung, er verlegt sie in das theoretische Denken. In gleicher Weise erhebt er auch das Gute über alle Bindung an etwas Äußeres wie auch über den Stand subjektiver Empfindung, um es ausschließlich in eine bei sich selbst befindliche, dem absoluten Sein zugewendete Geistestätigkeit zu setzen. Und so bedarf es nach seiner Überzeugung zur Vollendung der Tugend auch keiner Erweisung nach außen; sonst müßten wir wünschen, daß Ungerechtigkeit entstände, damit die Tugend Recht abgrenze und ordne, Armut, damit sich die Freigebigkeit und Krieg, damit sich die Tapferkeit beweise. Die Tugend behält ohne äußere Tätigkeit ihren vollen Wert, wie die Kunst des Arztes auch ohne Patienten weiter besteht. Wie deshalb der freie Wille nicht in der Tat liegt, sondern in der von aller Praxis freien Vernunft, so besteht auch die Tugend ausschließlich in einem inneren Verhalten und in der lebendigen Gesinnung, die eine volle, rastlos wirksame Tätigkeit bildet. Die äußeren tugendhaften Taten vermögen den inneren Wert der Tugend in keiner Weise zu steigern und zu erhöhen; sie können eben keinen Einfluß auf sie ausüben: sie ist keinem Herrn unterworfen. Von diesem Gesichtspunkte aus lautet denn auch die Definition: „Die Tugend ist gleichsam eine andere Vernunft und ein Habitus, der die Seele gleichsam zur Vernunft macht. (*νοῦς τις ἄλλος ἐστὶν ἡ ἀρετὴ καὶ ἕξις οἷον νοοῦθρα τὴν ψυχὴν ποιοῦσα*)[1]

Diese Ablehnung der äußeren Handlungen als Vollendung der Tugend entspricht dem überwiegend negativem Charakter der plotinischen Moral. Das höchste Ziel des Menschen, die Vereinigung mit der Gottheit, vollzieht sich nicht durch positive und äußere Tätigkeiten, sondern lediglich durch Lossagung vom Körper, durch Abwendung aller Interessen vom Äußern; aus diesem Negativen geht das Positive, die Wendung des Willens nach innen und die Hinwendung zum Jenseitigen, oder die Vergottung unmittelbar hervor. Deshalb wird auch dem Menschen kein besonderes Gebiet als Lebensaufgabe zugewiesen, und vollends das Leben mit seinesgleichen, der gesellschaftliche Kreis, bleibt hier — im starken Kontrast zur aristotelischen Auffassung — ganz im Hintergrunde.

Eine solche Anschauung kann, wie Eucken[2] mit Recht hervor-

[1] Enn. VI 8,5.

[2] Rudolf Eucken, die Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig 1897 S. 128.

hebt, die Lebenstätigkeit in keiner Weise an die äußere Umgebung binden, das Äußere dient hier weder zur Anregung und Vorbereitung, noch zur Bestätigung und Weiterführung. Der aristotelische Gedanke, daß die Darstellung des Innern im Äußern, der Gesinnung durch Handeln seine eigene Vollendung und die Höhe des Lebensprozesses bilde, ist also hier völlig aufgegeben.

Thomas von Aquin nimmt — entsprechend seiner christlichen Weltanschauung — einen vermittelnden Standpunkt ein.

Mit Plotin betrachtet er als vollkommen entscheidend über den sittlichen Charakter einer Handlung oder Handlungsweise lediglich die innere Willensbeschaffenheit des Handelnden, weshalb er der augustinischen Sentenz (l. Retr. 9) „der Wille ist es, wodurch gesündigt wird und wodurch man recht lebt" durchaus beipflichtet.

Also fügt auch *an und für sich* der äußere Akt der inneren Handlung nichts an sittlichem Wert oder Unwert bei. Den Beweis hierfür liefert der Aquinate folgender Weise: Der äußere Akt kann entweder der Gegenstand oder die Wirkung oder die Ausführung des inneren Aktes sein. Ist er dessen Objekt, dann ist er nichts Verschiedenes: actus enim voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem; ex materiali autem et formali fit unum: ergo una est bonatis actus et interioris. Ist der äußere Akt aber nur Wirkung oder Ausführung des inneren Aktes, dann hat er für sich gar keine sittliche Qualität, sondern ist gut oder schlecht nur denominative, d. i. nach dem inneren Akte als seiner Ursache. Es empfängt also der äußere Akt seinen ganzen sittlichen Wert vom inneren, also kann er für sich keinen besonderen, vom inneren getrennten Wert haben; er bildet für sich keine neue, selbständige Sittlichkeit, sondern nur ein „Teilnehmen" an der Sittlichkeit des Wollens, ein Überströmen und Sichausbreiten des Inneren über das Äußere. Geistige und körperliche Tat sind eins; sie verhalten sich wie Form und Materie, Seele und Leib. Die äußere Handlung ist in Bezug auf die subjektive Gutheit und Schlechtigkeit der Leib, der all sein sittliches Leben vom Willen erhält. Der Wille ist die Seele des ganzen sittlichen Lebens, die Centralsonne, um die sich alle sittlichen Erscheinungen drehen. Daher kann dieselbe äußere Handlung bald subjektiv gut, bald schlecht sein, je nachdem der Wille gut oder schlecht ist; nur *materiell* kann eine Handlung an sich gut oder schlecht sein. Wenn demnach der Mensch einen wirksamen Willen hat, eine Handlung auszuführen, hat er alles getan, was von seiner Seite zur Vollbringung des Aktes gehört, ob sich nun der Ausführung ein Hindernis entgegenstellt oder nicht: tantum meretur, qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi, quantum si faceret illud.* Mit dieser Auffassung vertritt Thomas den

* in 2. dist. 40 qu 1 a 3; S. Th. I—II qu 20 a 1—3.

christlichen Standpunkt, wie er in verschiedenen Bibelstellen ausgesprochen ist. So spricht z. B. Gott zu Abraham: „Weil du das getan und nicht geschont hast deines Sohnes . . will ich dich segnen“ [1] — und doch hatte Abraham nur den Willen, seinen Sohn zu opfern. Und Christus sagt: „Jeder, welcher ein Weib ansieht, um ihrer zu begehren, hat bereits ehegebrochen an ihr in seinem Herzen“ [2] — es wird also auf den Willen der gleiche Wert gelegt, wie auf die Tat selbst.

Wenn aber, so deduzirt Thomas weiter, die äußere Handlung der sittlichen Gutheit des Willensaktes *an sich* nichts hinzufügt, so mehrt doch *per accidens* in der Regel der äußere Akt den inneren Wert oder Unwert der Handlung, — und damit nähert sich der Aquinate dem aristotelischen Standpunkte —. Soweit es sich nämlich bei dem äußeren Akte um jenen sittlichen Charakter handelt, welchen derselbe aus seinem Zwecke schöpft, steigert derselbe die Güte und Bosheit, welche schon im inneren Akte liegt, insofern als er entweder die Veranlassung zu einer wiederholten Setzung des inneren Aktes ist, oder aber den letzteren der Dauer nach verlängert, oder die Intensität desselben erhöht. Handelt es sich aber um jenen sittlichen Charakter, welchen der äußere Akt hat vermöge seines Objektes oder der Umstände, so verhält er sich in dieser Beziehung zum Willen als Terminus und Zweck, und so vermehrt er die Güte oder Bosheit des Willensaktes unbedingt und direkt; denn jede Hinneigung oder Bewegung wird dadurch vollendet und vervollkommnet, daß sie ihren Zweck und Zielpunkt erreicht. Und so kommt Thomas zum Resultate: der Willensakt ist auch in sittlicher Beziehung erst dann vollendet, wenn er wirklich zur Ausführung übergeht, falls die Gelegenheit hiezu geboten ist. Fehlt jedoch die Möglichkeit, den inneren Willen nach außen hin ins Werk zu setzen, so beeinträchtigt der Mangel des wirklichen Handelns die Vollendung des inneren Willensaktes nicht; denn dieser Mangel ist ein gänzlich unfreiwilliger, das Unfreiwillige aber verdient weder noch beeinträchtigt es Lohn oder Strafe.[3]

Wird nun auf diese Weise das Wesentliche und Entscheidende der Tugend in die innere Gesinnung verlegt und die äußere Handlung nur per accidens zur Vollendung der Tugend gefordert, so ist vor allem die — hauptsächlich von Plotin so sehr betonte — *Selbständigkeit und Unabhängigkeit* der Tugend gesichert. Wenn nämlich mit dem Stagiriten die Sittlichkeit in die Handlung verlegt wird, so bedarf die Tugend der äußeren Be-

---

[1] Gen. 22, 1 a.

[2] Matth. 5, 28.

[3] S. Th. I. II qu 20 a 4; cf. Mausbach l. c. S. 45 f.; Viktor Cathrein, Moralphilosophie, Freiburg i. B. 1893 S. 237 f.; Franz Adam Göpfert, Moraltheologie; 3. Auflage, Paderborn 1901; 1. Bd. S. 186 f.; Stöckl l. c. S. 686.

dingungen, also auch der äußeren Güter. Somit gehören letztere mit in den Begriff und in die Begriffsbestimmung wie der Glückseligkeit so auch der Tugend. Nun hängen aber die äußeren Güter nicht von unserem Willen, sondern von zufälligen Umständen ab. Folglich hängt auch, wie Plotin mit Recht hervorhebt,[1] die Tugend wie die Glückseligkeit nicht lediglich von uns ab, sondern zugleich vom Zufall. Wird aber das Sittliche aus dem Bereiche unseres Willens hinaus in eine Welt verlegt, deren wir nicht mehr mit unserem Willen Herr sind, so ist der Begriff des Sittlichen überhaupt verneint. Allerdings entscheiden nach Aristoteles die äußeren Güter nicht über die Glückseligkeit und die Tugend, so wenig wie die Lyra über das gute Spiel der Zitherspielers.[2] Aber wie diese doch die notwendige Bedingung des Zitherspielers ist, so auch die äußeren Güter für das tugendhafte Handeln. Aristoteles hebt ja ausdrücklich hervor: „der Freigebige braucht Vermögen, um Akte der Freigebigkeit zu üben und auch der Gerechte für die Akte der Wiedervergeltung. — Der Tapfere bedarf Kraft zur Ausübung wirklicher Taten der Tapferkeit. — Denn wenn auch der Entschluß vorhanden ist, so muß doch zur Vollständigkeit die Handlung hinzukommen. Zu den Handlungen ist viel erforderlich, und je größer und schöner sie sind, um so mehr".[3]

Eine weitere tiefeinschneidende Folge der Verlegung der vollendeten Tugend in die äußere Handlung bildet die Ausschaltung einer Reihe von Tugenden, welchen nach der Denkweise des Christentums gerade die Krone gebührt, wie: die Demut, die Ergebung, die Geduld, die Hoffnung, die Selbstlosigkeit, die Aufopferung, vor allem die Liebe. Tatsächlich fehlen auch nach dem übereinstimmenden Urteile der Ethiker diese Tugenden bei Aristoteles. Er würde sie vielleicht passive Tugenden genannt haben und müßte ihnen den Charakter von wirklichen Tugenden absprechen, weil er das Wesen der Tugend in die Aktivität setzte. Allein der Begriff von Aktivität, den Aristoteles zu Grunde legte — die Tätigkeit nach außen — ist ein einseitiger. Jene scheinbar passiven Tugenden sind Betätigungen einer stärksten Aktivität, nur einer nach innen, gegen die eigene Natur gerichteten. Es fehlt eben beim Stagiriten, wie schon hervorgehoben, die selbständige Welt der inneren Gesinnung, in welcher innere Akte sich vollziehen, welche, mögen sie in Erscheinung treten oder nicht, entscheidend sind für die sittliche Würdigung des Menschen, wenn freilich auch nicht immer vor den Augen der Menschen. Aristoteles kennt nur dieses Tribunal der menschlichen Beurteilung, der öffent-

[1] Enn. VI 8, 5.
[2] Polit. 1332 a, 25.
[3] Eth. Nic. X 8, 4—5.

lichen Meinung und der äußeren Ehrerweisung. Es ist der Mensch des bloßen Weltverhältnisses, nicht einer anderen über die Welt hinausgehenden höheren Beziehung. Deshalb schränken sich auch seine Tugenden auf jenes Gebiet ein.*

Muß nun das constitutive Element der Tugend in den inneren Willensakt verlegt werden, so entsteht die weitere Frage: auf welchem Wege und mit welchen Mitteln gelangt man zu dieser inneren Gesinnung und festen Willensrichtung? ist sie uns vielleicht von Natur aus angeboren, oder aber bildet sie sich erst allmählich unter dem Zusammenwirken und Ineinandergreifen mannigfacher Bedingungen und Geschehnisse aus? Ist weiterhin der sittliche Habitus einer Vervollkommnung und Steigerung fähig? — Fragen, welche unsere Autoren einer eingehenden Untersuchung unterziehen.

§ 3.

Genesis der Tugend. — Vervollkommnungsfähigkeit derselben.

I. Unsere Philosophen stimmen vor allem in der Abweisung der Natur als zureichende Ursache der Tugend überein. Denn im Bereiche der Natur ist nur Bestimmung nach einer einzigen Richtung hin, während der Tugendbegriff eine mehrfache Möglichkeit voraussetzt. Dagegen besitzt der Mensch — auch darin sind sich unsere Denker einig — von Natur aus als Grundlage und Voraussetzung der Sittlichkeit eine Empfänglichkeit für die Tugend und gewisse natürliche Beschaffenheiten, Triebe und Neigungen, in denen die sittlichen Eigenschaften schon gewissermaßen angelegt sind. Im Verstande des Menschen sind nämlich, wie besonders Thomas eingehend erörtert, gewisse natürlich erkannte Prinzipien sowohl des Wissens wie des Handelns, und diese Prinzipien sind gleichsam die Samenkörner der intellektuellen und moralischen Tugenden (quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium), insofern im Willen ein natürliches Begehren nach dem Guten (naturalis appetitus boni) sich vorfindet, wie es dem Verstande entspricht. Thomas nennt sie habitus principiorum, Aristoteles schlechthin *νοῦς*, die Scholastik intellectus. Ferner sind der körperlichen Disposition nach die einen Menschen besser, die anderen schlechter für gewisse Tugenden disponirt. Denn manche sinnliche Kräfte sind Tätigkeiten gewisser körperlicher Organe, durch deren Zusammensetzung und Verfassung derartige Kräfte in ihren Tätigkeiten gehindert oder unterstützt werden; und infolge dessen ist dies auch mit den vernünftigen Kräften der Fall, in deren Dienst die sinnlichen stehen. Und so bieten organische Dispositionen oder die körperliche Complexion gleich-

* Luthardt l. c. S. 81 f. u. die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums, Leipzig 1876 S. 14 u. 36 f.

sam Keime eines Habitus. In dieser Beziehung erklären allerdings unsere Philosophen die physischen Tugenden als natürliche habituelle Zustände, unterscheiden sie jedoch ausdrücklich von den Tugenden im eigentlichen Sinne. Plotin nennt diese natürliche Tugenden (*φυσικὰ ἀρετά*) im Gegensatz zu den vollendeten „ein unvollkommenes Auge und eine unvollkommene Sittlichkeit",[1] Aristoteles und in Übereinstimmung mit ihm Thomas bezeichnet sie als „Anfänge der Tugend", die erst durch Hinzutreten anderer Faktoren zu vollendeten Tugenden ausgebildet werden.[2] Der Stagirite geht in der Ausschließung aller blos natürlichen Stimmungen und Neigungen aus dem Gebiete des Sittlichen soweit, daß er dieselben vielfach sogar auf die Anfänge des Sittlichen selbst ausdehnt und nicht blos das Vorkommen und Unterbleiben von Affekten, wie Furcht, Zorn, Mitleid usw. weder für lobens- noch für tadelnswert erklärt, sondern auch die Mäßigung der Begierde von den Tugenden, die Unmäßigkeit von der Schlechtigkeit im engeren Sinn noch unterscheidet.[3]

Wenn nun so nach der übereinstimmenden Auffassung unserer Philosophen die in der menschlichen Natur begründete Anlage die Voraussetzung und Bedingung der Tugend ist, so entsteht die weitere Frage: wie wird aus dieser natürlichen Anlage die Tugend herausgebildet? Die wiederum übereinstimmende Antwort lautet: Wiederholte Handlungen derselben Art erzeugen einen Habitus. Auf solche Weise entsteht durch böse Handlungen ein Habitus des Lasters, aus guten Handlungen ein guter Habitus, d. h. eine Tugend, und zwar gilt das zunächst von der moralischen, nicht von der intellektuellen Tugend.

Plotin vertritt diese Auffassung, wenn er wiederholt zwischen Tugenden, die durch Denken und solche, welche durch Übung und Gewohnheit erworben werden.[4]

Aristoteles und Thomas begründen ihre Anschauung in längerer Ausführung.

Der Stagirite führt in seiner Polemik gegen die Behauptung des Sokrates und Plato, die Tugend könne durch bloße Belehrung, also durch Erwerbung eines bloßen Wissens erlangt werden, aus: Die intellektuelle Tugend gewinnt ihren Ursprung und ihre Förderung größtenteils durch Lehre und Unterricht, weshalb Erfahrung und Zeit dazu nötig ist; die ethische dagegen wird uns zu Teil

---

[1] Enn. I 3, 6.

[2] Eth. Nic. II 1, 3 *οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους* — tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum. S. Th. I, II qu 63 a 1; qu 51 a 1.

[3] Eth. Nic. VII, 1; cf. VI 13, 1, X 96; II 1,1.

[4] z. B. Enn. I 1, 10; I 3, 6; II 9, 18; VI 8,6.

durch Gewohnheit (ἐξ ἔθους) wovon sie auch ihren Namen erhalten war, der nur durch eine leise Umwandlung von diesem Worte gebildet ist — ἦθος ὃ ἔθους.[1] Wie der Baumeister durch Häuserbauen, der Zitherspieler durch das Zitherspiel seine Kunst erlernt, so werden wir gerecht durch Vollführung vieler Akte der Gerechtigkeit, mäßig durch Ausübung häufiger Mäßigkeitsakte und tapfer durch Vollbringung tapferer Taten; kurz: nur durch fortgesetzte tugendhafte Tätigkeit kommt die bestimmte Willensrichtung zu Stande, wodurch das, was zuerst Sache des freien Entschlusses war, zu einer unabänderlichen Bestimmtheit des Charakters wird — ein Satz, an dem Aristoteles so fest hält, daß er selbst das Verstehen der ethischen Lehren von der vorgängigen Übung im tugendhaften Handeln abhängig macht: wer ethische Vorträge hören will, muß bereits zur Tugend gewöhnt sein, der sittlichen Erkenntnis muß der sittliche Wille vorangehen.

Würde nicht alles von der Gewöhnung abhängen, dann bedürfte es auch keiner Erziehung und keines Unterrichts, sondern jeder Mensch wäre von Natur und unabänderlich ein guter oder schlechter Mensch.[2]

Thomas kommt, auf die Autorität des Aristoteles sich stützend, zu gleichem Resultate. Die natürliche Ursache der fertigen habituellen Zustände sind die einzelnen Betätigungen oder Akte derjenigen Kräfte, welche Subjekt dieser Zustände sind. Alles nämlich, was sich passiv verhält und von etwas anderem bewegt wird, das wird zur Aufnahme der Bewegung durch die Tätigkeit des wirkenden oder tätigen Prinzips disponiert. Aus den wiederholten Akten wird also eine gewisse Eigenschaft, d. h. eine Qualität in dem passiven und bewegten Vermögen erzeugt und diese Qualität heißt eben habitueller Zustand. So werden z. B. die Zustände des Wissens im Intellekte verursacht, insofern dieser von den obersten Grundsätzen bewegt wird; denn diese ersten selbstevidenten Wahrheiten sind das aktive Prinzip, welches den passiven Intellekt zur Erkenntnis der Schlußfolgerungen in Bewegung setzt und somit dazu disponirt. Durch die öftere wiederholte Anwendung der obersten Prinzipien wird also der Intellekt zur weiteren Erkenntnis gut disponirt und erwirbt damit den habituellen Zustand, vermöge dessen er Wahrheiten leicht erkennen kann.[3] Damit aber ein Zustand entsteht, muß das aktive Prinzip die passive Kraft ganz überwinden. Der Intellekt als aktives Prinzip kann aber das Begehrungsvermögen durch eine einzige Betätigung nicht ganz unterwerfen; denn das Begehrungsvermögen verhält sich zu vielen Wirkungen indifferent, und diese

[1] Eth. Nic. II 1, 1.
[2] Eth. Nic. II 1, 4–8; I 2, 1.
[3] S. Th. I, II qu 51 a 2.

Indifferenz wird ihm durch eine einmalige Betätigung des Intellektes nicht genommen. Demnach kann der habituelle Zustand einer moralischen Tugend nicht durch einen einzigen, sondern erst durch viele Handlungen erworben werden. Die Herausbildung der Tugend als einer fest bestimmten Gemütsrichtung ist also Sache allmählicher, stetiger Gewöhnung. Dagegen zwingt eine einzige selbstevidente Wahrheit den passiven Intellekt, der Schlußfolgerung vollständig zuzustimmen. Bei den bloßen Wahrscheinlichkeitsgründen aber bedarf der Intellekt schon wiederholter Erkenntnisse und Erfahrungen, um eine feste persönliche Ansicht hervorzurufen; erst recht gilt dies von den höheren Sinnen, dem Gedächtnis, usw.[1]

Soweit stimmt also der Aquinate mit seinen Vorgängern in der Antike vollständig überein. Er wirft aber noch die weitere Frage auf: Ist die Gewöhnung die einzige und ausschließliche Ursache der Tugend oder muß ihr vielleicht eine höhere Licht- und Kraftquelle ergänzend und fördernd zur Seite stehen? Er kommt zum Schlusse: Gewiß ist die Übung der treibende Faktor für das Zustandekommen der Tugend, wenn man letztere als eine in die äußere Sphäre eingreifende Fertigkeit faßt. Ihrem unsichtbaren, tieferen Grunde, nämlich der guten Gesinnung nach, ist sie jedoch nicht an eine lang dauernde Übung gebunden, weswegen auch die Bekehrung, d. h. der Übergang vom Laster zur Tugend, seinem Wesen, nämlich der Sinnesänderung nach, kein durch lange Übung entstehender, sondern ein plötzlicher, augenblicklicher Vorgang ist. Diese innere Grundänderung aber vermag nur der „concursus generalis" zu bewirken, der als Allursache die Grundkräfte der Seele zum Handeln anregt. Aristoteles kennt einen solchen Gnadenbeistand Gottes nach thomistischer und christlicher Vorstellung nicht, ihm ist lediglich die Erziehung das Entscheidende — es kommt ihm ja alles auf die Gewöhnung von Jugend auf an[2] — und die Pädagogik wird zum Heilswege. Wie nun aber, wo diese nicht mehr anzuwenden ist, wie im Alter? Thomas hat also durch Hereinbeziehung einer inneren Einwirkung des sittlichen Geistes Gottes auf die Tugend des Menschen die Auffassung der antiken Philosophie, wie sie bei Aristoteles und auch Plotin vertreten ist, wonach die Tugend schlechthin durch die Übung entsteht, in befriedigender Weise rektifizirt.[3]

Unser christlicher Philosoph geht aber noch einen Schritt weiter. Wie er für die durch Gewöhnung erworbenen Tugenden

---

[1] S. Th. I, II qu 51 a 2—3.

[2] Eth. Nic. III, 8.

[3] cf. Rietter l. c. S. 199 Anm. 2; Luthard, die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums, Leipzig 1876 S. 19. Kirchmann, Erl. Nr. 44.

den allgemeinen Gnadenbeistand Gottes fordert, so statuirt er auch — gemäß der Lehre des Christentums — eine übernatürliche Einwirkung Gottes zur Befähigung zu mannigfaltiger Wirksamkeit. Und diese von Gott unmittelbar verliehene übernatürliche innere Beschaffenheit, wodurch wir zu einer bestimmten höheren Tätigkeit tüchtig und geschickt werden, nennt Thomas im Einklang mit dem biblischen und theologischen Sprachgebrauch habitus infusus – eingegossenen Habitus, wie z. B. die drei göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe.

Aber auch diese Tugend-Gattung kann, wie später dargetan wird, wegen ihrer Charakter-Eigentümlichkeit die Angewöhnung nicht entbehren.*

Leichtbegreiflicher Weise kann von den außerchristlichen Philosophen eine Theorie über die virtutes infusae noch weniger erwartet werden als über den concursus generalis, aber gleichwohl fehlt es nach beiden Richtungen hin nicht an Spuren und Ansätzen, wie später bei eingehenderer Würdigung der christlichen Tugenden dargetan wird.

II. Ist das Zustandekommen der Tugend bedingt und verursacht durch die natürliche Anlagen und Fähigkeiten, durch sorgfältige Übung und Angewöhnung und durch die Gnadenwirkung Gottes, so findet damit auch die Frage nach der Vervollkommnungsfähigkeit, dem Wachstum, der Abnahme und dem Verlust der Tugenden und der Teilnahme der Tugend an dieser Anlage ihre Lösung.

Unsere Philosophen unterscheiden in dieser Beziehung eine doppelte Vervollkommnungsfähigkeit des Habitus, eine extensive und eine intensive. Erstere bezieht sich auf den Umfang des Habitus, wird also vom Habitus ausgesagt in Rücksicht auf den Kreis der Objekte, zu deren leichteren und fertigeren Erkenntnis oder Anstrebung der Habitus ein Vermögen disponirt. Sachlich ist sie nichts anderes, als eine Erweiterung des Rahmens der genannten Objekte, infolge dessen kann man sie auch füglich die objektive Ausdehnung oder Erweiterung des Habitus nennen.

Die intensive Vervollkommnungsfähigkeit wird dagegen vom Habitus rücksichtlich seiner Trägers ausgesagt. Sie ist an sich eine innere Vervollkommnung, Verstärkung oder Steigerung des Habitus. Da dieser aber ein Accidenz ist, dessen Sein naturgemäß mit seiner Inhärenz im Subjekte zusammenfällt, so kann diese Vermehrung — im Gegensatze zur objektiven Erweiterung — die subjektive Verstärkung oder innere Steigerung des Habitus genannt werden. In diesem

---

* S. Th. I, II qu 51 a 4 qu 63 a 3.

Sinne sagt Thomas: Quantitas habitus ex duobas attendi potest: uno modo ex obiecto, alio modo secundum participationem subiecti.[1]

Daß der natürliche Habitus der subjektiven Verstärkung fähig sei, darin stimmen unsere Autoren vollständig überein. Und mit Recht. Denn unbestritten gewinnen wir durch fortgesetzte Übung eine größere Gewandtheit und Geschicklichkeit zum Vollzug der gleichen Tätigkeit und zur Behandlung des gleichen Kreises von Objekten. Umgekehrt werden die natürlichen Habitus durch Unterlassung der entsprechende Akte, wie auch durch entgegengesetzte Handlungen, wenn auch nicht direkt, so doch indirekt und mittelbar geschwächt oder gänzlich zerstört, insofern diese die wirkende Ursache eines neuen entgegengesetzten Habitus sind — auch darin herrscht volle Übereinstimmung unter unseren Philosophen.[2] Dagegen gehen sie in der näheren Erklärung dieser zugestandenen Tatsache auseinander, wie sie ja überhaupt von altersher ein Streitobjekt ist.

Plotin und die Platoniker waren der Meinung, die — in sich vollständig unverändert bleibende — Qualität steigere sich durch die zunehmende Entfernung von ihrem Gegensatze oder den ihr anhaftenden Mängeln, wie z. B. die Wärme in dem Grade zunehme, in dem die Kälte zurückweiche. Dieser Annahme tritt Thomas mit der sehr wichtigen Bemerkung entgegen, daß zum Wesen der Steigerung irgend einer Qualität die Entfernung ihres Gegensatzes nicht gehöre, sondern nur dann gleichsam zufällig eintrete, wenn der Träger einer Beschaffenheit zugleich ihr entgegengesetzte Eigenschaften besitze.[3] Wäre diese Annahme richtig, so müßte jeder, der sich irgend eine Tugend oder Wissenschaft aneignen wollte, zugleich oder vorerst die entgegengesetzten Laster oder Irrtümer sich zu eigen machen, damit jene Tugend oder Wissenschaft durch die Entfernung ihrer Gegensätze sich nach innen zu kräftigen und zu vervollkommnen vermöchte. Zudem kann doch eine Eigenschaft ihr Gegenteil oder ihre Mängel nicht entfernen oder ausscheiden ohne die Erwerbung dessen, wodurch diese Ausscheidung und Entfernung erst ermöglicht wird oder vor sich geht. Die subjektive Verstärkung ist eben eine innere Vervollkommnung, diese aber ist ohne wirkliche Kraftzunahme undenkbar.

---

[1] S. Th. II, II qu 5 a 4; siehe hierüber Max Limbourg. Ueber Vervollkommnungsfähigkeit des Habitus; Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1886 S. 107 ff.

[2] cf. Eth. Nic. II 1, 6; S. Th I, II qu 53 a 1 3. Ueber die Vervollkommnungsfähigkeit der übernatürlichen Habitus wird an einer anderen Stelle das für unsere Zwecke Notwendige erörtert werden.

[3] in 1 dist. 17 qu 2 a 2.

Wie aber vollzieht sich diese innere Verstärkung und Vervollkommnung? Thomas lehrt in vollem Einklang mit Aristoteles,[1] daß die subjektive Verstärkung einer Form, also auch des Habitus und jeder anderen einer inneren Steigerung fähigen Qualität nicht etwa durch den Zutritt einer Form zur früheren, sondern durch eine größere Partizipation an der gleichen Form (dem Habitus) seitens ihres Trägers und sonach durch eine stärkere Einwurzelung dieser Form (des Habitus) in ihrem Träger sich vollziehe. Wie der Baum in dem Maße an Stärke zunimmt, als er seine Wurzelnfaser in den Boden treibt, so steigere sich der Habitus nach innen in dem Grade, als er seinen Träger intensiver erfaßt und so die in ihm liegende Befähigung hierzu verwirklicht; m. a. W. die Steigerung des Habitus ist eine durchgreifendere Information des Vermögens seitens des Habitus, also eine erhöhte Formalentwicklung des letzteren. Diesen Satz beweist der Aquinate mit Berufung auf den Stagiriten (4. Phys) folgender Weise: Wie ein Agens, das zuerst in einem Subjekt eine Form hervorbringt, bewirkt, daß dieses Subjekt eine neue Form in sich aufnimmt, so bewirkt auch das die aufgenommene Form steigernde Agens, daß die gleiche Form in erhöhter oder vollkommenerer Weise vom Subjekt aufgenommen werde. Es bewirkt also keine neue Form, und folglich geschieht die Steigerung einer Form nicht durch den Zutritt einer neuen Form zur ursprünglichen. So bewirkt das Feuer, das einen kalten Gegenstand erwärmt, daß dieser die Wärme in sich aufnehme; das Feuer aber, das die bereits vorhandene Wärme vermehrt, bringt keine neue Wärme in dem Gegenstande hervor, sondern bewirkt, daß er die Wärme vollkommener in sich aufnehme.[2]

Mit dieser Feststellung der subjektiven Verstärkung der Habitus weiß sich Thomas auch mit der christlichen Auffassung eins. Lautet doch ein Herrenwort (Matth. 5, 20): „Wenn nicht überfließet euere Gerechtigkeit mehr als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so könnt ihr nicht in den Himmel eintreten." und Matth. 15,20 heißt es: „In der überfließenden Gerechtigkeit ist die größte Tugend."[3]

Über die objektive Vermehrung des natürlichen Habitus stellen unsere Autoren folgende Sätze auf: Bei spezifisch verschiedenen Tugenden ist dieselbe unleugbar, denn die Ursache steht über ihrer Wirkung und von den Wirkungen diejenige über den übrigen, welche der Ursache am nächsten liegt.[4] Gehören aber die Tugenden *derselben Art* an, so ist zu unterscheiden zwischen intellek-

---

[1] 10. Eth. 7; 7. Phys. 8. Metaph.
[2] S. Th. I, II qu 52; II, II qu 24 a 4 ad III.
[3] S. Th. I, II qu 66 a 1.
[4] Eth. Nic. III, 1; 1. Rhet. 9; S. Th. I. c.

tuellen Habitus und Habitus des Strebevermögens. In ersterer Beziehung ist eine Vervollkommnungsfähigkeit möglich; denn nicht jede Wissenschaft oder Kraft erstreckt sich ihrer Natur nach auf alle Einzelobjekte, die zu ihrem Bereiche gehören. Dagegen gibt es Bezug auf die Tugend des Strebevermögens an und für sich kein Mehr und Weniger. Denn in diesem Falle ist ihr Umfang das Maß ihrer Größe. Wer z. B. die Tugend der Mäßigkeit hat, vermag diese Tugend rücksichtlich jedweden Objektes, das zu ihrem Umfange gehört, zu üben. Im gegenteiligen Falle wäre sie gar keine Tugend. Und in diesem Sinne behaupten die Stoiker sonach mit Recht, die Tugend sei einer objekteven Vermehrung nicht fähig. Ganz anders verhält sich aber die Sache, wenn die Tugend *nicht an und für sich*, also nicht der *Extension* nach betrachtet wird, sondern der *Träger und das Subjekt* einer Tugend ins Auge gefaßt wird, bezw. die *Intension*, in der jemand eine Tugend besitzt. Unter diesem Gesichtspunkte kann die Tugend eine größere oder geringere sein; ein Individuum besitzt größere Tugend als ein anderes und auch bei dem gleichen Individuum äußert sich zu gewissen Zeiten die Tugend in größerem oder geringerem Maße. Bezüglich der Tugend liegt eben die richtige Mitte in dem Leben nach den Vorschriften der Vernunft. Zur Erreichung derselben ist aber der eine besser disponirt als der andere. Die Verschiedenheit der Disposition leitet sich ab aus der größeren oder geringeren Angewöhnung und Übung, aus der besseren oder minder guten Naturanlage oder aus dem größeren oder geringeren Maße der göttlichen Gnadengeschenke; denn Gottes Wirken ist kein naturnotwendiges, sondern ein freies nach der Ordnung seiner Weisheit, nach welcher er dem einen größere dem anderen geringere Tugend verleiht nach Ebp. 4.: „Jedem ist gegeben die Gnade gemäß dem Maße der Schenkung von seiten Christi.“ Und so kann denn einer dem Tugendideal näher kommen als ein anderer, gleichwie bei dem Bogenschützen der eine mit größerer Fertigkeit näher zum Ziele schießt als ein anderer.*

Wenn jedoch die Tugenden in solcher Weise ungleich sind, so ist doch ihr *Wachstum*, wenigstens verhältnismäßig in einem und demselben Individuum ein gleiches. Sie wachsen wie die Finger der Hand, die zwar der Größe nach ungleich sind, verhältnismäßig aber doch in demselben Maße zunehmen. Den Grund dieser Erscheinung findet Thomas in dem Zusammenhang der Tugenden unter sich, daß sie alle, wie später dargetan wird, in einer höchsten Tugend, in der Klugheit, resp. in der Liebe ihren Mittelpunkt haben, so daß also das Wachstum aller Tugen-

* S. Th. l. c.

den eigentlich nur ein Wachstum der Klugheit oder Liebe ist.[1]

Diese von Thomas also constatirte und begründete Ungleichheit der Tugend hinsichtlich ihres Trägers wird von Aristoteles und Plotin in einer geradezu schroffen, dem christlichen Geiste diametral widersprechenden Weise aufgefaßt und verteidigt. Nach ihnen besitzt nicht blos jeder einzelne Mensch die eine Tugend, die andere noch nicht oder nicht in gleichem Maße haben — dank der Verschiedenheit der Zeit, der Subjekte oder der Disposition derselben — sondern die Tugend und Sittlichkeit wird eine höhere und niedere Tugend und Sittlichkeit der Geschlechter und Stände, und einige sind fast ganz davon ausgeschlossen; es wird also die Allgemeinheit der Tugend ebenso vereint wie die der Glückseligkeit.

Aristoteles macht allerdings in der Darstellung der Tugendlehre in der Ethik keinerlei Unterschied nach Stand, Geschlecht usw., und läßt selbst eine Freundschaft mit dem Sklaven zu, insofern er Mensch ist (κατ' ὅσον ἄνθρωπος); denn die Tugend wird nicht durch äußere Bedingungen, sondern rein innerlich aus dem Zwecke der menschlichen Natur bestimmt, ist also grundsätzlich etwas Allgemein-Menschliches.[2]

Aber dieser hohe Standpunkt wird in der Politik, welche die Anwendung der ethischen Prinzipien auf die Gestaltung des Lebens zeigt, nicht festgehalten. Freilich muß in der Gliederung des bürgerlichen Lebens die Verschiedenheit der Menschen nach Geschlecht, Alter usw. weit mehr hervortreten, als vom Standpunkte der Ethik aus, die den Menschen blos als Menschen betrachtet; aber über aller Verschiedenheit darf doch das Allgemein-Menschliche nicht verloren gehen, darf nicht jede Gemeinsamkeit aufgehoben werden. Dies geschieht aber in der Politik. Hier wirft der Stagirite die Frage auf: „ob es bei den Sklaven neben seinen körperlichen Vorzügen und neben seiner Geschicklichkeit im Dienen noch eine ehrenwertere Tugend gibt wie z. B. die der Selbstbeherrschung, oder der Tapferkeit, oder der Gerechtigkeit und anderer sittlichen Gemütsrichtungen, oder ob es dergleichen bei ihm neben seinen körperlichen Dienstleistungen nicht gibt". Die gleiche Frage stellt er auch bezüglich der gemeinen Handwerker, die ebenfalls im Verhältnis der Sklaverei stehen, wenn auch in beschränktem Sinne, und hinsichtlich der Frauen und Kinder. Einerseits findet er die Verneinung dieser Frage für widersinnig, weil diese Klassen „doch auch Menschen sind und an der Vernunft teilhaben". Dazu könnten die Beherrschten ohne Tugend — wie z. B. der Mäßigkeit und Selbstbeherrschung — ebenso wenig gehorchen und ihre Obliegenheiten verrichten, wie die Herrscher

[1] S. Th. I. c. a 2.
[2] Eth. Nic. VIII 11, 8.

— z. B. ohne Mäßigkeit und Gerechtigkeit in richtiger Weise herrschen könnten. Anderseits jedoch verlegt er den Unterschied der Tugend nicht etwa in ein bloßes Mehr oder Weniger, sondern er statuirt eine spezifische Verschiedenheit der Tugenden der einzelnen Stände, Berufsarten und Altersklassen. Und zwar begründet nach seiner Anschauung diesen Unterschied die verschiedene Teilnahme an der Vernunft und dem Willen, also die Verschiedenheit der natürlichen Basis der Tugend, die sittliche Anlage. Der Wille des Sklaven ist anderer Art als der des Freien, der des Weibes und Kindes anderer Art als der des gereiften Mannes. Am tiefsten steht der Sklave. Seine Menschenwürde kommt nirgends zur Geltung, er ist lediglich ein beseeltes Werkzeug, wie das Werkzeug ein unbeseelter Sklave.* Er gehört zu den notwendigen ökonomischen Verhältnissen der Familie und ist ein ebenso unselbständiges Besitzstück wie jedes andere Werkzeug, er steht auf der Stufe des Leibes oder des Tieres. Aristoteles spricht ihm gemäß dieser Einschätzung auch den überlegenen Teil der Seele (*τὸ βουλευτικὸν μόριον*) den doch nach der Ethik alle Menschen besitzen, ab und damit natürlich auch die Fähigkeit des *ζῆν κατὰ προαίρεσιν*. Der Sklave hat nur soweit an der Vernunft Anteil, als es seine Verwendung mit sich bringt, also um die Stimme der Vernunft zu vernehmen, und nur in diesem Sinne kann denn auch von Tugend bei ihm die Rede sein. Diesen Unterschied der aktiven und passiven Anteilnahme an der Vernunft und Tugend hat die Natur gesetzt, wie im einzelnen Menschen, so auch in den Menschen überhaupt. Denn die Sklaven sind von Natur Sklaven, durch natürliche Disposition. Freilich gibt es auch Sklaven nicht von Natur, sondern nur nach Gesetzen, wie z. B. in Folge von Kriegsgefangenschaft. Dies rechtfertigt sich aber insofern, als der Übermächtige auch ein Übergewicht von Trefflichkeit besitzt, so daß die Gewalt nicht ohne Tugend zu sein scheint.

Die Frau hat zwar den überlegenden Teil der Vernunft, aber ohne die erforderliche Macht, ebenso das Kind, aber noch unentwickelt. Der Höchstehende ist der freie Bürger, und unter diesen der, welcher für das bürgerliche Gemeinwesen am meisten ins Gewicht fällt; in ihm erscheint die Vernunft und der Wille in vollster Entfaltung.

Bei einer derartigen Beurteilung der natürlichen sittlichen Anlagen und Dispositionen kann selbstverständlich eine allgemein menschliche Tugend, von der kein Stand und kein Alter ausgeschlossen ist, nicht festgehalten werden, die sittliche Tätigkeit und

---

* *ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δοῦλος.* Eth. Nic. VIII 11, 7.

die sittlichen Aufgaben der Einzelnen müssen wesentlich verschieden sein.

Die Charaktertugend im vollendeten Maße, worunter insbesondere die staatsmännische Tugend gemeint ist, bezeichnet Aristoteles als eine Prärogative der freien Bürger, Beamten und Krieger, die niederen Stände haben daran gar keinen Anteil. Das ist nur natürlich. Bei den Ersteren ist die Vernunft entwickelt und eben dadurch sind sie zum Regieren berufen, wie ja die Vernunft im Menschen das Herrschende sein soll, und Letztere, bei denen die Vernunft nicht vorhanden ist, sind auf das Gehorchen angewiesen — wie die niederen Seelenkräfte der Vernunft gegenüber — und müssen ihr eigenes Bestes darin finden, sich von den Repräsentanten der Vernunft gebieten zu lassen. Sklaven und Handwerker sind ferner berufen zur Arbeit, das staatsbürgerliche Leben aber fordert ähnlich Muße von der Arbeit, wie die höchste Stufe der Tugend, das Leben der philosophischen Betrachtung. Also auch durch ihre Berufsart sind die niederen Stände von der idealen Charaktertugend ausgeschlossen. Dazu findet die eigentliche Arbeit bei Aristoteles nicht die entsprechende Würdigung, — er hält sie eines freien Mannes für unwürdig — und er stellt den Grundsatz auf, daß jeder an der Tugend nur soweit Anteil hat, wie es zu seiner Aufgabe erforderlich ist. Folglich nehmen auch von diesem Standpunkte aus die Handwerker und Sklaven nur geringen Anteil an der Tugend. Der Handwerker nur insoweit, als es die Ausübung seines Geschäftes erfordert, und der Sklave bedarf nur so viel von der Tugend, „daß er nicht durch Zuchtlosigkeit oder Feigheit seinen Dienst versäumt".[1]

Die höchste Tugend, die Weisheit ist ohnehin nur das Privilegium einiger weniger Bevorzugten.

Wie Aristoteles so verteidigt auch Plotin eine Verschiedenheit der Tugend nach Ständen und Berufsarten und betont in einer noch schrofferen Weise den Unterschied der höheren und niederen Tugend — in konsequenter Durchführung seiner Prinzipienlehre auf ethischem Gebiete. Darnach gehört mit innerer Notwendigkeit die verschiedene Abstufung unter den Seelen, auch den menschlichen, bis zur Tierseele hinab zur Bildung des Weltganzen. Folgerichtig vermögen sich auch nicht alle zu erheben und nicht allen wohnt von Natur aus die zur Flucht aus der Materie erforderliche Kraft inne.[2] Plotin unterscheidet drei Klassen von Menschen. Die Menschen in der niedersten Klasse halten sich von ihrer Geburt an lieber an die sinnliche Wahrnehmung, wie sie durch den Stoff

---

[1] Pol. I 13 u. I 5; cf. Neander I c. S. 103: Luthardt, die antique Ethik, S. 93 f.; Dr. Rud. Eucken, Ueber die Methode und Grundlagen der Arist. Ethik, Frankfurt a. M. 1870 S. 29 f.

[2] Enn. I 8,5: *εἶναι μὲν ἀποψυχὴν κακῶν τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τοῖς δυνηθεῖσι, πάντες δὲ οὐ δύνασθαι.*

bedingt ist, als an den Intellekt, finden im Sinnengenuß das Ziel ihres Lebens, sehen das Unangenehme für schlecht, das Angenehme für gut an und richten hiernach ihr Verhalten ein, ja geben dies wohl gar noch, wie die Hedoniker und Epikureer, für das Ergebnis rationeller Überlegung und Weisheit aus. In dieser Klasse herrscht, wie in der Demokratie, das Gemeine. Hier geht es zu, wie in einer Volksversammlung, in welcher, während die Ältesten, in Gedanken vertieft, ruhig dasitzen, das Volk aus Mangel an Nahrung und wegen anderer Beschwerden unruhig lärmt und die ganze Versammlung in wilden Tumult hineinstürzt. Diese Klasse bildet der große Haufe der Gewerbetreibenden und Handwerker; er bleibt von jeder, auch der niederen sittlichen Tugend und Lebensaufgabe ausgeschlossen. Hier kann nur von einer gewissen Zucht, durch welche die wilden Begierden und Leidenschaften einigermaßen gezügelt werden, die Rede sein. Indessen gibt es Andere, die sich ein wenig von dem Niederen erheben, in dem sie das Bessere der Seele von dem Vergnügen zum Schönen treibt. Allein es ist ihnen versagt, das Übersinnliche zu schauen und sich einen festeren Standort zu erringen; infolge dessen sinken sie wieder hinab zur Erde und begnügen sich mit den gewöhnlichen Handlungen der Menschen und niederen Beschäftigungen. Für diese zweite Klasse, die einem Staate ähnlich ist, worin ein besserer Teil die — hier nicht ganz unbändige — Volksherrschaft niederhält und leitet, bleibt der untergeordnete Standpunkt der politischen Tugenden. Endlich gibt es auch göttliche Menschen, welche, mit größerer Kraft und Schärfe des Blickes begabt, den himmlischen Glanz schauen, sich über die Wolken schwingen und dort verharren, indem sie verächtlich auf diese irdischen Dinge herniedersehen, froh über den wahren und dem eigenen Wesen angemessenen Ort, wie ein Mensch, der nach langen Irrfahrten in sein rechtmäßiges Vaterland zurückgekehrt ist. Auf diese dritte Klasse, vergleichbar der Aristokratie, beschränkt sich die höchste Lebensaufgabe, die Theorie, die Verähnlichung mit Gott durch die Betrachtung.*

Wenn nun auf diese Weise unsere beiden Philosophen keine gemeinsame, sondern die nach verschiedenen Ständen, Alters- und Berufsklassen verschiedene Sittlichkeit und Tugend kennen, so stehen sie mit dieser Auffassung bekanntlich nicht allein da, sondern repräsentiren die gesamte antike Anschauung.

Erst das Christentum hat diese Schranke durchbrochen, jenen Bildungsaristokratismus aufgehoben, jenen Gegensatz zwischen einem höheren und einem gemeinsamen Leben als einen in gewissen Verhältnissen notwendig begründeten beseitigt und die wahre Gleichheit, zu welcher der Mensch bestimmt ist, zum Bewußt-

* Enn. IV 4, 17; VI 4, 15 u. V 9, 1.

sein und zur Verwirklichung gebracht. Während nämlich die antike Moral den Menschen in seinem Verhältnis zu den irdischen Beziehungen und in seiner Stellung zum Staate würdigt und dabei consequenter Weise für die Verschiedenen eine verschiedene Tugend und Sittlichkeit konstatirt, brachte das Christentum eine sittliche Würdigung des Menschen als freier Persönlichkeit, als Bildes Gottes als Objektes der Erlösung und als Erben des ewigen Lebens. Das Verhältnis zu Gott ist aber bei Allen das gleiche; denn die Persönlichkeit, nach welcher wir zu Gott in Verhältnis stehen, ist bei allen dieselbe — „hier gilt nicht Jude noch Grieche"; folglich ist auch die höchste sittliche Aufgabe, bestehend in der Verähnlichung mit Gott durch die Tugend, allen Ständen gemeinsam zur Pflicht gemacht, die Vollziehung derselben aber auch ermöglicht. Denn Gott ist nach christlicher Anschauung kein in Selbstbetrachtung ruhender, tatenloser Geist, sondern ein handelnder Gott, der sich im Leben offenbart und mitteilt. Und so ist die Aufgabe des Lebens nicht blos die Betrachtung sondern auch das Handeln. Betrachtung und Leben sollen die Verbindung und die Verähnlichung mit dem Höchsten herstellen. Geadelt ist daher im Christentum auch die Arbeit, auch sie ist ein Weg zur Verähnlichung mit Gott, dem immer während Handelnden; es gibt also im Christentum nichts Gemeines und Banausisches mehr, die höchste Aufgabe gehört nicht blos einer kleinen, privilegirten Zahl unter den Menschen an, sondern sie ist die gemeinsame Aufgabe aller Christen, in welcher Sphäre des Lebens sie sich befinden mögen, und durch diese Würdigung der gleichen Aufgabe und der inneren persönlichen Gleichheit der Menschen ist auch die Einheit und Gemeinsamkeit der Sittlichkeit und Tugend für alle Menschen verbürgt.*

Von diesem christlichen Standpunkte aus rektifizirt denn auch Thomas die antike Anschauung von der Ungleichheit der Stände und Tugenden und gibt ihnen eine geläuterte und verklärte Fassung. Auch er anerkennt unter dem Einflusse des zu seiner Zeit allgemein gebilligten Feudalwesens einen Unterschied der Stände der Freiheit und der Knechtschaft in äußerer bürgerlicher Beziehung; viel mehr Nachdruck verlegt er aber unter dem Einflusse des Christentums, nach dessen Lehre das Äußere und Zufällige nur einen geringen und vorübergehenden, das Innere aber einen hohen und unvergänglichen Wert hat, auf die Unterscheidung der Stände von der sittlichen Würdigung aus. Von diesem erhöhten Standorte aus werden die antiken Stände der äußeren Freiheit und Knechtschaft zu solchen der geistigen Freiheit und Knechtschaft: der Freiheit von der Sünde und der Unterordnung unter die Gerechtigkeit, sowie der Knechtschaft der Sünde

* cf. Neander l. c. S. 80 ff.; Luthardt, die antike Etik S. 70, 82 u. 95.

und der Losgerissenheit von der Gerechtigkeit. Und zwar sind diese Zustände nicht mit innerer, unabänderlicher Notwendigkeit in der Natur und der Anlagen begründet, sondern sie sind hervorgerufen durch das freie menschliche Tun: „Jeder ist der Sünde oder der Gerechtigkeit dienstbar, wenn er durch sündhafte Gewohnheit zur Sünde oder durch eine gute, tugendhafte Gewöhnung zum Guten hinneigt." Da nun alle menschliche Tätigkeit Anfang, Mitte und Ende hat, so stellt sich in Bezug auf die geistige Freiheit und Knechtschaft ein dreifacher selbst geschaffener Unterschied heraus: der Stand der Beginnenden (incipientium), der Fortschreitenden (proficientium) und der bereits im Guten oder Bösen Vollendeten (perfectorum).[1]

Ferner constatirt auch Thomas wie die Antike eine Unterscheidung der Pflichten nach der formellen Verschiedenheit der Handlungen, wodurch unter den Menschen der Unterschied des Ranges (gradus) entsteht. — Die Verschiedenheit der Stände, Pflichten und des Ranges ist notwendig, damit leicht und ohne Störung für die Bedürfnisse des Ganzen gesorgt werden kann. — Auch darin stimmt er mit der antiken Anschauung vom christlichen Standpunkte aus überein. Wie aber die menschliche Seele alle Glieder des Leibes zusammenhält und den Frieden wahrend, auf die eine Aufgabe des ganzen Organismus hinleitet, so wirkt und schafft auch der Geist Gottes einigend und Eintracht und Friede stiftend und läßt die Mannigfaltigkeit nicht in trennende Absonderung ausarten — und so lehnt Thomas den starren Aristotelismus und die unüberbrückbaren Gegensätze und Unterschiede der Menschen, wie sie in der Antike so sehr betont werden entschieden ab.[2]

Allerdings redet auch Thomas einem eigenen Stande der Vollkommenheit (status perfectionis) das Wort und subsummirt unter diesen speziell die Religiosen und Bischöfe. Trifft also den Aquinaten nicht mit Recht der Vorwurf der „doppelten Moral"? Dieser Vorwurf hätte Berechtigung, wenn der Stand der Vollkommenheit mit der Vollkommenheit selbst zusammenfiele. Allein es ist etwas anderes, sich unter gewissen Feierlichkeiten zu dem verpflichten, was zur Vollkommenheit gehört, und etwas anderes, wirklich vollkommen zu sein. Das Wesen der Vollkommenheit besteht eben, wie Thomas richtig hervorhebt, nicht in den evangelischen Räten, sondern in den Geboten und wesentlich im Gebote der Liebe, das alle anderen in sich schließt. Nach dem Maße der Liebe, nicht nach der Größe der äußeren Taten und Opfer richtet sich das Maß der Gnade und des Gottesbesitzes im Himmel. — Gott sieht nicht auf das, was

[1] S. Th II, II qu 183 a 1 u. 4
[2] ib. a 2 u. 3.

äußerlich erscheint, sondern auf das Herz (I. Reg. XVI). Dieses Gebot der Liebe kennt keine Schranken, keinen Unterschied von Pflicht und Rat, es ist vielmehr Pflicht für alle Menschen, nicht blos für Einzelne, unaufhörlich in der Liebe voranzuschreiten. Dieser Pflicht können auch alle Christen genügen, da jede irdische Berufstätigkeit durch die Liebe geheiligt werden kann und alsdann ein Schritt zu höherer Gnade und Liebe ist. So ist also die Vollkommenheit nicht ein Privelegium einiger weniger Stände, sondern ein pflichtgemäßes Gemeingut aller Christen, und die evangelischen Räte der freiwilligen Armut, der Enthaltung von der Ehe, von der Beschäftigung mit weltlichen Angelegenheiten usw. sind nur Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit, nicht aber diese selbst. Die Religiosen verpflichten sich z. B. durch ein Gelübde, von der Welt und ihren Angelegenheiten sich ferne zu halten, um desto eifriger Gott dienen zu können, die Bischöfe machen sich durch ein Gelöbnis verbindlich, die Pflicht der Seelsorge in einer Weise auf sich zu nehmen, daß sie bereit seien, ihr Leben für ihre Schafe zu geben.[1]

Freilich ist, wie Thomas weiter hervorhebt, mit dieser absoluten Wertschätzung, welche die Liebe bestimmt, nicht jeder Unterschied der relativen Güter, Tugendzwecke und der irdischen Stände aufgehoben. Wenn nämlich jede Tugend in ihrem höchsten absoluten Werte von der Kraft und Reinheit der Liebe abhängig ist, so hat doch jede auch ihre relative Bedeutung, ihre spezifische Eigenart; und in dieser ist die eine Tugend edler und wichtiger, als die andere, das eine Werk größer und rühmlicher als das andere.[2]

In dieser Beziehung berühren sich thomistische und antike Auffassungsweisen wieder. Thomas weist demnach von seinem christlichen Standpunkte aus im Grunde genommen von der Antike im Wesentlichen ab nur in der Ablehnung der schroffen Unterscheidung einer in der Natur unabänderlich begründeten höheren und niederen Sittlichkeit und Tugend der Geschlechter und Stände und des völligen Ausschlusses der niedrigsten Menschenklasse von derselben.

Wenn nun nach dem bisher gewonnen Resultate die Tugend eine auf natürlichen Anlagen beruhende und durch fortgesetzte tugendhafte Tätigkeit erworbene dauernde sittliche Beschaffenheit des Willens ist, so entsteht die weitere Frage: welche Beschaffenheit des Willens ist sittlich? Hierauf antworten unsere Autoren zunächst ganz im Allgemeinen: Diejenige, durch welche der Mensch nicht allein selbst gut wird, sondern auch die ihm eigentümliche Tätigkeit gut verrichtet. Genauer und eingehender würdigen sie

---

[1] S. Th II, II qu 184 a 1—6; in III dist. 29 qu 1 a 8.
[2] c. Gent. III 139; S. Th. I, II qu 108 a 4 ad 2.

die Richtigkeit der Handlungen und ergänzen dadurch den Tugendbegriff, indem sie einen Maßstab und ein Prinzip der Tugend aufstellen.

§ 4.

Regel, Maßstab und Prinzip der Tugend.

Gibt es überhaupt einen Maßstab zur Beurteilung des Tugendcharakters einer Handlung? wer bestimmt ihn, wenn sich ein solcher finden läßt? endlich nach welchen Normen und von welchem Gesichtspunkte aus muß die Bestimmung des objektiven Maßstabes erfolgen? In der Lösung dieser drei Fragen finden unsere Autoren den letzten und höchsten Wertmesser des tugendhaften Verhaltens und wesentlichsten Bestandteil des Tugendbegriffes enthalten.

I. Bezüglich des ersten Fragepunktes läßt sich Aristoteles folgender Weise vernehmen:

In jeder kontinuirlichen und diskreten Größe läßt sich ein Mehr und ein Weniger und ein Gleiches (*τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ' ἔλαττον τὸ δ' ἴσον*) annehmen und zwar entweder in Ansehung der Sache selbst oder in Bezug auf uns (*ἢ καθ' αὐτὸ τὸ πράγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς*). Das Gleiche aber ist ein gewisses Mittlere zwischen Übermaß und Mangel (*τὸ δὲ ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως*). Als Mittleres der Sache selbst betrachtet er den Punkt, „der von den beiden Endpunkten gleichweit entfernt ist, und dieser ist für alle Gegenstände immer nur einer und derselbe". Unter dem Mittleren in Bezug auf uns dagegen versteht er „dasjenige, was weder im Übermaß noch mangelhaft vorhanden ist", und fügt bei: „Dieses ist nicht für alle ein und dasselbe." In der Ethik handelt es sich um letztere Bestimmung. Die Mitte darf nicht nach der arithmetischen Proportion (3: 6: 9: 12) bestimmt werden, sondern nach der geometrischen (1: 3: 9). Wenn 10 zu viel und 2 zu wenig ist, so wäre nach dem arithmetischen Verhältnisse 6 die Mitte. Wenn aber für jemanden 10 Pfund Nahrung zu viel und 2 Pfund zu wenig ist, so wird ihm der Arzt nicht 6 Pfund verschreiben, sondern das für ihn passende Quantum. Für die Bestimmung des Mittleren für uns ist also die Individualität maßgebend. Die Mitte der Tugend bewährt sich demnach darin, daß man Zeit, Umstände, Veranlassung, Personen usw. gebührend berücksichtigt. Dieses Prinzip hat folgerichtig keinen absoluten, sondern nur relativen Charakter.* Eine Ausnahme macht nur die Tugend der Gerechtigkeit, die einerseits die Austeilung der Güter (*διανομή*), anderseits den Ausgleich (*συνάλλαγμα*) regelt. In erster Beziehung ist sie Norm der Verträge, in letzterer die Strafgerechtigkeit. Die austeilende Ge-

* Eth. Nic. II, 6, 4–10.

rechtigkeit beruht auf der geometrischen Proportion, da ja der Wert der empfangenden Person das Maß ihres Anteils mitbestimmt; die ausgleichende Gerechtigkeit dagegen auf der arithmetischen Proportion; denn sie zibt nur den erwachsenen Vorteil oder Nachteil in Betracht.[1]

Aristoteles will jedoch das Prinzip der richtigen Mitte nur auf die ethische Tugend angewendet wissen. Denn diese Tugend hat es mit den Handlungen und Leidenschaften zu tun, wobei das Zuviel sündhaft sei, das Zuwenig Tadel, das Mittlere aber Lob verdiene. Tapferkeit z. B. zeigt derjenige, der sich gleich weit entfernt zu halten weiß von Tollkühnheit und Verzagtheit; Selbstbeherrschung ist die Mitte zwischen Genußsucht und geistigem Stumpfsinn, Hochherzigkeit die Mitte zwischen Aufgeblasenheit und Kleinmut, Sanftmut die zwischen Jähzorn und Indolenz usw.

Nun kann man sich auf vielfacher Art verfehlen; denn das Böse gehört nach der bildlichen Ausdrucksweise der Pythagoräer unter die Kategorie des Unendlichen (*τοῦ ἀπείρου*) das Gute dagegen unter die der Begrenzung (*τοῦ πεπερασμένου*); das Richtighandeln dagegen ist nur auf eine Art möglich; daher ist das erstere leicht, das letztere schwer: leicht das Ziel zu verfehlen, schwer, es zu treffen. Aus diesem Grunde fällt das Zuviel unter die Kategorie des Lasters, wohingegen das Mittelmaß unter die Kategorie der Tugend fällt. Somit ist die **Tugend die Mitte von zwei Lastern, dem Zuviel und dem Zuwenig.** (*μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν κατ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν*). Genauer ausgedrückt ist sie eine Mitte nach ihrem Wesen und nach dem ihr wesentliches Was bestimmenden Begriffe (*κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα*);[2] soll aber ihr Wert und ihre innere Vollendung bezeichnet werden, so ist sie ein Äußerstes (*κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης*).[3]

Indem Aristoteles auf die pythagoräische Lehre von *πέρας* bezw. *πεπερασμένον* und *ἄπειρον* verweist, hat sich hier offenbar die platonische Harmonie zur „richtigen Mitte" verwandelt. Es spricht sich hier wie dort der echt griechische Sinn für Maß und Harmonie aus; es scheint aber auch das Gute und das Böse zu etwas bloß Quantitativem zu werden. Auch wird die Tugend und Ethik hiermit, wie überhaupt bei den Griechen, unter den ästhetischen Gesichtspunkt gestellt, ähnlich wie vielfach in neuerer Zeit, z. B. bei Herbart, die praktische Philosophie ein Teil der Ästhetik wird.[4]

---

[1] Eth. Nic. V 4, ff.
[2] zu dem Begriffe *τὸ τί ἦν εἶναι* cf. Kirchmann, Erl. Nr. 56.
[3] Eth. Nic. II 6, 9–17.
[4] Schindele, l. c. Bd. 16 S. 149 f.

Plotin verwirft das Prinzip der Mitte, läßt sich aber in eine eingehende Polemik nicht ein, sondern bemerkt nur einmal beiläufig, daß man nur die Extreme unter einander, nicht aber Extreme und Mitte in Gegensatz bringen dürfe.[1]

Dagegen nimmt Thomas das aristotelische Prinzip der Mitte in sein System auf und stützt es allenthalben und ausschließlich mit der Autorität des Stagiriten, nur weist er ihr nicht wie letzterer nahezu den Rang eines Moralprinzips an, sondern bezeichnet dasselbe als einen bloßen Gesichtspunkt von beschränkter Bedeutung, sowie es auch in der Tat nur für das Äußere und Augenfällige, nicht aber für das Innere und Geistige Berücksichtigung verdient.

Zu dieser Verwertung der Idee der rechten Mitte war der Aquinate um so mehr berechtigt, als auch die hl. Schrift eine gewisse Handhabe bietet. So mahnt Prov. 4, 27: „Beuge nicht ab zur Rechten und nicht zur Linken;" und Eccl. 7, 17 legt ans Herz: „Treibe die Gerechtigkeit nicht zu weit."[2] Isidor von Pelus (l. 3. ep. 131) sagt zu letzterer Stelle: „Wie die körperliche Schönheit im Ebenmaß aller Glieder besteht, so ist der vollendetste Grad geistiger Schönheit das richtige Mittelmaß der Tugenden. Die äußersten Ausläufer arten nach dem Worte mancher Weisen ins Übel aus. Deshalb haben sie die Tugend als die rechte Mitte beschrieben. Ist aber das richtig, dann hat der Weise die Wahrheit gesprochen, wenn er sagt: Treibe das Gerechtsein nicht zu weit."[3]

Thomas steht auch in der näheren Erörterung und Begriffsbestimmung der richtigen Mitte gänzlich unter dem Einflusse des Stagiriten. Wie Aristoteles, so nimmt auch er im ethischen Gebiete eine Mittleres (medium) ein Zuviel (excessus) und ein „Zuwenig" (defectus) an; gleicher Weise unterscheidet er ein Mitte „in Bezug auf die Sache selbst" (medium rei) und eine solche „in Bezug auf eins" (per comparationem ad nos); endlich faßt er auch die Tugend als eine Mitte nur bezüglich ihres Wesens — in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam — und bezeichnet sie bezüglich ihrer Vollendung als ein „Äußerstes" — secundum optimum et bene est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis. — Mit dem Stagiriten will er auch das Prinzip der richtigen Mitte auf die moralische Tugend angewendet wissen. Die moralische Tugend bezweckt nämlich ein solches Handeln, welches der Regel der Vernunft angemessen ist. Die Regel der Vernunft kann aber ver-

[1] Enn. VI 3, 20; cf. Karl Hermann Kirchner, die Philosophie des Plotin, Halle 1854 S. 183 Anm. 32.

[2] cf. Prov. 23,4; Röm. 12, 13.

[3] cf. Göpfert l. c. S. 263 f.

letzt werden entweder dadurch, daß man das rechte Maß, welches sie vorschreibt, überschreitet, oder aber dadurch, daß man hinter dem rechten Maß, welches sie erfordert, zurückbleibt. Zwischen diesen beiden Extremen also muß die moralische Tugend als solche die rechte Mitte halten, indem sie die Handlungen der Regel der Vernunft conform macht. Und zwar faßt er dieses Mittlere mit Aristoteles nicht als eine Mitte „in Bezug auf die Sache", sondern als eine solche „in Bezug auf uns selbst" — rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones. Eine Ausnahme constatirt er — gleichfalls in Übereinstimmung mit dem Stagiriten — nur bezüglich der Gerechtigkeit. Hier fällt das medium rationis, d. h. „das Mittlere in Bezug auf uns selbst" mit dem medium rei selbst zusammen; denn die Gerechtigkeit geht darauf aus, dem anderen weder zu viel noch zu wenig, sondern gerade das ihm gebührende rechte Maß der Sache nach zu geben.[1] Thomas begnügt sich aber nicht, gleich Aristoteles, das Prinzip der Mitte nur auf die moralische Tugend anzuwenden, auch die übrigen Tugend-Gattungen unterliegen derselben Beurteilung. Vor allem ist der Kunst die Richtung auf ein gewisses Mittelmaß eigen, dafür bürgt ihm die Autorität des Stagiriten 2 Eth. 6; aber auch die speculative Erkenntniskraft, deren Ziel die Wahrheit ist, strebt gleichfalls nach einem Mittleren per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse, quod non est; in quo ratio veri consistit. Das „Zuviel" des Vermögens besteht hier in der falschen Bejahung, es sei etwas, was in Wirklichkeit nicht ist, das „Zuwenig" in der falschen Verneinung, es sei nicht, was doch wirklich ist. Ebenso verhält es sich mit dem praktischen Vernunftvermögen, der Klugheit. Sie teilt das Los der moralischen Tugend, mit welcher sie zugleich ein durch das Maß der Vernunft zu regelndes Begehren zum Inhalte hat, nur mit dem Unterschiede, daß die Klugheit selbst eine nach jenem richtigen Maße regelnde Tugend, die moralische Tugend aber die durch jenes Maß geregelte Tugend ist.[2] Thomas nimmt sogar für die eingegossenen Tugenden das Mittelmaß in Anspruch, jedoch nur mit gewisser Einschränkung. An sich findet dieser Maßstab, wie er ausdrücklich hervorhebt, auf die theologischen Tugenden keine Anwendung. Denn der Glaube hat zu seinem Maßstabe die göttliche Wahrhaftigkeit, die Liebe Gottes, Güte und die Hoffnung die Größe seiner Allmacht und seines Wohlgefallens. Dieses Maß geht aber weit über alle menschliche Kraft hinaus, da niemand Gott so lieben, an ihn glauben

[1] S. Th. I, II qu 64 a 1 u. 2; cf. in l. sent. 3. dist. 33 qu 1 a 3; de virt. qu 1 a 13; c. Gent. l. 3 c. 134.

[2] S. Th. I, II qu 63 a 3.

und auf ihn hoffen kann, wie es Gott verdient und wie es für den Menschen Pflicht wäre. Da ist also ein Exzeß nicht möglich. Daher besteht der Vorzug dieser Tugenden nicht darin, daß sie in der Mitte zwischen zwei Extremen, wie die moralischen und intellektuellen Tugenden, stehen, sondern sie sind um so vollkommener, je mehr sie sich ihrem Höhepunkt nähern. Also findet das Axiom: in medio virtus auf die theologischen Tugenden keine Anwendung, wenn sie von Seite Gottes betrachtet werden. Anders verhält es sich, wenn man sie von Seite des Menschen ins Auge faßt. Denn, wenn wir uns auch nie in so hohem Grade zu Gott hinwenden können, wie wir sollten, so müssen wir doch glauben, hoffen und lieben nach dem Maße unserer individuellen Beschaffenheit. Von diesem Gesichtspunkte aus steht die theologische Tugend, wenn nicht per se so doch per accidens in der Mitte zwischen zwei Extremen, so z. B. die Hoffnung zwischen Verzweiflung und frevelhaftem Übermute.[1]

II. Es liegt auf der Hand, daß durch die Bestimmung der Tugend als eines mittleren Verhaltens weder eine genügende Erklärung derselben, noch für die Tugend ein festes Prinzip gewonnen ist. Das Prinzip der richtigen Mitte ist im Grunde ein lediglich formales Prinzip, ähnlich wie Kants kategorischer Imperativ. Beide leiden denn auch an den gleichen Schwierigkeiten. Denn wer soll die richtige Mitte, dieses juste milieu bestimmen? Aristoteles verhehlt sich diese Schwierigkeiten selber nicht, wenn er bei Erörterung der Sanftmut, Freigebigkeit und des Aufwandes sagt, es sei nicht leicht, bezüglich der Person, des Wieviel, des Warum, des Weßwegen und des Wie das richtige zu bestimmen. Als summarisches Verfahren zur Herausfindung der richtigen Mitte stellt er auf: Man solle sich gewöhnen, das Entgegengesetzte von dem Fehler zu tun, zu welchem man den größten Hang in sich verspürt. Wohin aber dieser Hang vorzugsweise sich neigt, das werden wir aus dem Vergnügen und dem Schmerze, die wir in den einzelnen Fällen verspüren, leicht erkennen.[2] Allein mit dieser allgemeinen Regel ist weder die Mitte noch sind die Extreme bestimmt. Wer soll nun dieselben bestimmen? Vernunft und Klugheit — ὀρθὸς λόγος und φρόνησις. — Daß man nach der rechten Vernunft handeln solle, stellt Aristoteles als allgemeine Regel und als obersten Grundsatz hin — τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω[3] Und zwar betont er die Notwendigkeit der Vernunft zur Bildung der Tugend so sehr, daß er nicht nur fordert, daß sich die Tugend nach derselben richtet, sondern beide: Fertigkeit und Vernunft durch

[1] ib. a 4.
[2] Eth. Nic. II, 9.
[3] Eth. Nic. II 2,2.

ein unzertrennliches Band mit einander verbunden wissen will — *οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγον ἕξις ἀρετή ἐστιν.*[1] Als „richtige Vernunft" aber bezeichnet er im Bereiche des Handelns die praktische Klugheit — *ὀρθὸς δὲ λόγος . . . ἡ φρονήσις ἐστίν.* Und somit definirt er die Tugend näherhin „als eine der praktischen Klugheit gemäße Fertigkeit" — *ἡ . . ἕξις ἀρετή ἐστιν ἡ κατὰ τὴν φρονήσιν.*[2] — Die Aufgabe nämlich, welche der Mensch zu leisten hat, wird erfüllt nach dem Maße der ihm innewohnenden Klugheit und ethischen Tugenden *κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν*) Denn die Tugend einerseits bewirkt, daß der Mensch sich das richtige Ziel (*τὸν σκοπὸν ὀρθὸν*) setzt, und die Klugheit gibt ihm die dazu führenden Mittel (*τὰ πρὸς τοῦτον*) an die Hand.[3] Nach dieser Ansicht des Aristoteles wird also der wesentliche Inhalt des Sittlichen und der Tugend, und das Ziel derselben nicht durch „die rechte Vernunft" bestimmt, sondern sie dient nur als Klugheit der Verwirklichung dieses Zieles dadurch, daß sie die Mittel dafür aufsucht. Dadurch stellt er sich in Gegensatz zur späteren Philosophie, wie sie besonders durch Kant und Hegel verkörpert ist. Bei ihnen soll die „rechte Vernunft" auch die Ziele und überhaupt den ganzen Inhalt des Sittlichen aus sich hergeben oder gebären. Nach Aristoteles dagegen sind die Ziele, welche aus den Gemütsrichtungen hervorgehen und mit ihnen gegeben sind, zunächst etwas Natürliches und haben ihre Wurzel in den natürlichen Anlagen, weshalb sie schon den Kindern, ja selbst den Tieren innewohnen. Er meint damit also die natürlichen Triebe, die auf Lust und Vermeidung des Schmerzes aller Art gerichtet sind. Diese Triebe sind an sich maßlos und können dem Inhaber höchst schädlich werden, wie auch ein sehr starker menschlicher und tierischer Körper, wenn er ohne den Sinn des Gesichtes sich fortbewegt, sehr gefährlich oder schwer fallen oder anstoßen kann. Deshalb tritt die Vernunft und Klugheit hinzu, um die vielen mit einander collidirenden Triebe gegen einander abzugrenzen und auf eine gewisse Mitte zurückzuführen. Damit sind denn diese Triebe zu den einzelnen Tugenden geworden; ihr Inhalt ist noch derselbe, aber er ist durch die Vernunft geregelt und auf eine solche Mitte beschränkt, daß er nun nicht mehr schädlich wirken und den anderen Trieben zu sehr hinderlich werden kann; im Gegenteil, „wenn zur natürlichen Begabung sich geistige Einsicht gesellt, so leistet sie Ausgezeichnetes".[4]

---

[1] VI, 13, 5.
[2] VI 13, 4.
[3] Eth. Nic. VI 12, 6.
[4] Eth. Nic. VI 13, 1—2; cf. Kirchmann, Erl. Nr. 269.

Wenn Aristoteles die „rechte Vernunft" mit der Klugheit identifizirt, so entspricht das nur seinen Grundsätzen über die rechte Mitte. Im Ethischen ist ja das Mittelmaß kein objektives Verhältnis der Dinge zu einander, kein mathematisch starres Maß, sondern ein subjektives — *πρὸς ἡμᾶς*, — es ist das richtige Verhältnis der Handlungen und Gemütsbewegungen in Beziehung auf das handelnde Subjekt. Die Bestimmung dessen, was dem Menschen nach den jedesmaligen Umständen in seinem Handeln gezieme, hängt aber von einer vernünftigen Beurteilung der Lage ab, in der sich jemand befindet. Es ist also Klugheit und vernünftige Einsicht dazu erforderlich, deren Aufgabe eben in der richtigen Beurteilung unserer einzelnen Handlungen nach ihrer sittlichen Beziehung besteht.

Auch Plotin stellt die Vernunft und Einsicht als Norm für die sittlichen Handlungen auf; und zwar finden wir an zerstreuten Stellen die gleiche Auffassung und Begründung, die uns beim Stagiriten begegneten. Wie schon einmal erwähnt, nennt er gewisse natürliche Anlagen und Tugenden, die sich als unvollkommenes Auge und unvollkommene Sittlichkeit erweisen. Erst durch das Hinzutreten der Einsicht und Weisheit bilden sie sich zu wahren und vollkommenen Tugenden heraus.[1] „Wenn nämlich," so führt er an einer anderen Stelle aus, „der begehrende Teil der Seele allein tätig ist, so zeigt er das, was man Zügellosigkeit nennt." Damit er Maß halte, müsse er die Vernunft als Norm und Wegweiser erwählen, und dann erst könne er tugendhaft werden. Denn die tugendhafte Tätigkeit des Menschen bestehe in der Tätigkeit nach seinem Wesen (*ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν*). Letztere aber bestehe im Hören auf die Vernunft (*ἐπαίειν λόγου*), welche Vernunfttätigkeit er sogleich als ein geistiges Sehen (*ὁρᾶν*) bezeichnet. Sieht man nicht auf die Vernunft hin, oder ist der Blick auf die schlecht gewordene Vernunft hingewendet, so entstehen Untugenden und Laster. Deshalb definirt denn auch Plotin — in Übereinstimmung mit Plato und den Pythagoreern — die Tugend geradezu als eine auf dem Gehorsam gegen die Vernunft beruhende naturgemäße harmonische Vereinigung der Teile der Seele unter sich, ihre unharmonische Nichtvereinigung dagegen als Laster, oder er bezeichnet die Tugend kurzweg als Harmonie, das Laster als Disharmonie.[2]

Auf gleichem Standpunkte steht auch Thomas. Er stellt den öfter wiederkehrenden Satz auf: regula et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum

---

[1] Enn. I 3, 6.

[2] *συναρμοσθέντα μὲν κατὰ φύσιν τὰ μέρη τῆς ψυχῆς πρὸς ἄλληλα ἀρετή ἐστι, μὴ συναρμοσθέντα δὲ κακία — ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι, ἐναρμοστίαν δὲ τὴν κακίαν* Enn. III 6, 2.

humanorum;[1] welche Auffassung er durch folgende Deduktion begründet: Der menschliche Akt empfängt seine Moralität durch das Willensobjekt, die wesentlichen Umstände und den Willenszweck. Nun kann der Gegenstand nur mit Rücksicht auf die Vernunft als gut oder schlecht bezeichnet werden, wofür auch die Autorität des Dionysius spricht. Denn jedem Ding kommt das Prädikat „gut" oder „schlecht" nur insoweit zu, als es seiner Form gemäß oder nicht conform ist. Die Form der sittlichen Handlung ist aber die Vernunft. Ferner: entspricht oder widerspricht ein Umstand in besonderer Weise der Verstandesordnung, so bleibt er nicht mehr bloß ein Umstand, sondern er wird zur hauptsächlichen Bedingung des Gegenstandes und damit zum spezifischen Unterschiede der Handlung selbst; er gibt dann der Handlung eine besondere Art von Güte und Schlechtigkeit; so wird z. B. das Ansichnehmen von etwas Fremdem durch den Begriff des fremden Eigentums zum Diebstahle, der Diebstahl im geheiligten Orte zum Sakrilegium. Noch mehr ist die Vernunft das regulative Prinzip für die inneren Willensakte. Denn die innere Willenshandlung charakterisirt sich in ihrer sittlichen Qualität wesentlich durch die Absicht. Nun wird aber das Verständnis des Zweckes durch die Vernunft vermittelt, folglich ist die Güte des inneren Aktes von der Vernunft abhängig. Ja, der Wille steht so sehr unter dem Banne der Vernunft, daß er, wenn er ihr nicht folgt, jederzeit böse ist, auch dann, wenn ihr Urteil irrig ist; mißachtet er ein unsittliches Gebot der irrenden Vernunft, so tut er das entgegengesetzte Gute mit bösem, der eigenen Überzeugung entgegenhandelndem Willen; die Handlung ist wohl nicht an sich, aber per accidens böse.

Und so kommt der Aquinate zum Schlusse: es müssen immer Objekt, Umstände und Zweck der Handlung „in ordine ad rationem" gefaßt werden, wenn sie den sittlichen Charakter der Handlung bestimmen sollen; die Vernunft ist das nächste Prinzip der Sittlichkeit.*

Wie beim Stagiriten, so wird auch bei Thomas die recta ratio zur Einsicht und zwar mit derselben Begründung. Er führte nämlich in vollstem Einklang mit ihm aus: Gut leben heißt gut wirken. Damit aber jemand gut handelt, ist nicht nur erforderlich, *daß* er etwas tut, sondern auch *wie* er es tut; daß er nämlich nach richtiger Wahl (secundum electionem rectam), nicht aber aus einem Triebe oder einer Leidenschaft handelt. Weil aber die Wahl auf die Mittel zum Zwecke geht, so verlangt die Richtigkeit der Wahl zweierlei, nämlich einen gebühren-

---

[1] S. Th. I. II I. II qu 90 a 1; cf. qu 91 3 ad 2 a de malo qu 2 a 4 u. a b.
[2] S. Th. I II qu 18 a 4—5; qu 19 a 1—6; cf. Commer l. c. S. 83 ff.; Werner l. c. S. 477 ff.

den Zweck (debitum finem — τὸν σκοπὸν ὀρθόν) und das, was auf den gebührenden Zweck angemessen hingeordnet wird (quod convenienter ordinatur ad debitum finem — τὰ πρὸς τοῦτον). Für den gebührenden Zweck wird aber der Mensch durch die Tugend angemessen disponirt, welche das Begehrensvermögen vervollkommnet; denn der Gegenstand desselben ist das Gute und der Zweck. Für dasjenige aber, was auf den gebührenden Zweck angemessen hingeordnet wird, muß der Mensch direkt durch einen habituellen Zustand des Verstandes (per habitum rationis) disponirt werden; denn Überlegen und Wählen sind Verstandestätigkeiten. Deshalb muß notwendig im Verstande eine intellektuelle Tugend sein, durch welche der Verstand vervollkommnet wird, so daß er sich in angemessener Weise zu den Mitteln verhält, und diese Tugend ist die Klugheit.

Mit Aristoteles weist ferner Thomas auf das Gefährliche der natürlichen Hinneigung zum Guten, das noch zu keiner vollendeten Tugend gediehen ist, hin, wenn nicht die Einsicht mäßigend, ordnend und lenkend den Führer und Wegweiser macht. Die beste Neigung zur Tugend ohne Klugheit gleicht einem schnell laufenden, aber blinden Pferde, welches um so mehr Schaden leiden wird, je schneller es läuft. Und so kommt er mit dem Stagiriten zum Schlusse: „Mag auch die moralische Tugend nicht gerade, wie Sokrates meinte, die rechte Vernunft sein, so ist sie doch nicht nur gemäß der rechten Vernunft (secundum rationem rectam — κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) sofern sie zum Vernunftgemäßen hinneigt, wie die Platoniker annehmen, sondern sie muß auch mit der rechten Vernunft (cum ratione recta — μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου) zusammen bleiben." *

Indem unsere drei großen Denker die Tugend und Sittlichkeit auf die Vernunft und Klugheit, nicht aber etwa auf Empfindungen und Gefühle sinnlicher oder mystischer Art gründen, geben sie dem sittlichen Leben und Denken ein Fundament, wie es an Festigkeit, Breite und Einheitlichkeit durch kein anderes System überboten werden konn. Die Sittennorm muß nämlich vor allem derart sein, daß für alle Menschen aller Zeiten dieselben allgemeinen sittlichen Grundsätze aus ihr hergeleitet werden können; sie muß also in gewisser Beziehung unwandelbar sein und doch zugleich zu concreten Anwendungen führen, die nach den Umständen verschieden sind. Das allgemeine Gesetz der Mäßigkeit bleibt für alle Menschen unwandelbar, aber was im einzelnen Falle denselben entspreche, hängt von den concreten Umständen ab. Die Norm des Sittlichen muß ferner allen Menschen überall und beständig gegenwärtig, sozusagen zur Hand sein. Denn alle sollen überall und immerdar ihr Denken und Trachten nach den

* S. Th. I. II qu 57 a 5 und 58 a 4; cf. II II qu 47 a 6–7.

Anforderungen der sittlichen Norm einrichten. Sie muß endlich derart sein, daß sich alle sittlichen Vorschriften der natürlichen Ordnung aus ihr herleiten lassen; denn sonst müßte man mehrere sittliche Normen annehmen und folglich auch auf die Begriffseinheit des sittlich Guten verzichten.

Alle diese Eigenschaften kommen aber der von unseren Autoren aufgestellten Sittennorm und nur ihr zu. Denn die vernünftige Natur des Menschen ist etwas Unwandelbares, allen Menschen immer und überall Gemeinsames, das sich ebenso wenig ändert, als das Wesen eines Kreises. Deshalb lassen sich aus ihr, wenn man von allen Unwesentlichen und Zufälligen absieht, ganz allgemeine und unwandelbare Regeln des Verhaltens und alle sittlichen Vorschriften unter Wahrung mannigfaltiger Anwendung nach der Verschiedenheit der concreten, individuellen Umstände herleiten, denn sie wird allen sittlichen Anforderungen gerecht.[1]

Nicht so die Systeme, welche die Sittlichkeit auf Gefühle und Empfindungen gründen. Die Gefühle zeigen, wie besonders Thomas hervorhebt, als vorwiegend sinnliche Phänomene die Eigenschaften und Eigentümlichkeiten alles sinnlichen Lebens, vorab in ihrer Flüchtigkeit und Unbeständigkeit. Diese moralischen Stimmungen sind „Witterungen der Seele", die sich ablösen wie Sturm und Sonnenschein, und, wenn nichts Festeres Widerstand leistet, ein ruhiges, einheitliches Wesen nicht aufkommen lassen.[2] Das Gefühl ist ferner irreleitend, weil innerlich ohne Maß. Das Sinnliche ist nach Plato ein ἄπειρον, im Vergleich zum Vernünftigen formlos und unbestimmt; es muß sein Maß, sein bestimmtes Gepräge vom Geiste erhalten.[3] Die Gefühle schwanken zwischen Gegensätzen, ohne eine sichere Mitte zu finden; sie neigen zur sittlichen Überspanntheit und tragen das Merkmal ihres ungeistigen Ursprungs in der Laune und im Eigensinn, womit sie sich intellektueller Belehrung entziehen. Deshalb ist endlich die Gefühlsmoral eine individuell zersplitterte, nicht eine sozial einende und aufbauende. Wie für den Geschmackssinn das Sprichwort gilt: „de gustibus non est disputandum", so lehnt auch die souveräne Gefühlsmoral jede maßgebende Kontrolle durch höhere Prinzipien, jede Belehrung durch Vernunftgrundsätze ab und hält das Individuelle für den Prüfstein echtester und innerlichster Sittlichkeit. Damit fällt das sittliche Gesetz als „allgemeine Maxime", damit geht aber auch dem Individuum, wenn schlimme Leidenschaften die glückliche Gefühlsdisposition verdrängen, jeder sittliche Zügel verloren. Und so

---

[1] cf. Cathrein, l. c. S. 216 ff.
[2] S. Th. I II qu 31 a 5; qu 29 a 3; qu 42 a 5.
[3] ib qu 59 a 1; qu 64 a 1. De verit. qu 26 a 7.

ist die Gefühlsmoral in keiner Weise geeignet, als Grundlage der Tugend und Sittlichkeit zu dienen.[1]

Wenn jedoch unsere Autoren auf diese Weise die Gefühle zurückweisen, so sind sie, wie später sich zeigen wird, doch weit davon entfernt, die ethische Bedeutung derselben zu verkennen; sie warnen lediglich davor, ihnen einen Einfluß auf die Entschließung einzuräumen und sie als innere Norm der Tugend und Sittlichkeit hinzustellen. Dieses Vorrecht wollen sie der Vernunft und Klugheit eingeräumt wissen. Darum verweist denn auch Aristoteles grundsätzlich an den Verständigen, an den φρόνιμος: dieser soll die richtige Mitte bestimmen.

Von diesem φρόνιμος oder σπουδαῖος sagt Aristoteles: „Der gute und tüchtige Mann urteilt richtig und jede Sache ist das wirklich, was sie ihm scheint. Je nach der Beschaffenheit des Einzelnen hat er auch von dem Schönen und Angenehmen seine besondere Ansicht. Das charakteristische Merkmal des guten und tüchtigen Mannes besteht aber vornehmlich darin, daß er in allen Dingen das Wahre sucht; denn er ist sozusagen Norm und Maß (ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον) derselben."[2] Ähnlich sagt Protagoras: „Der Mensch ist das Maß der Dinge (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος) der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind." Dieser Verständige erinnert an den πνευματικὸς der hl. Schrift, von dem es heißt: „Der Geistige aber beurteilt alles, er selbst aber wird von niemand beurteilt."[3]

Und so lautet die volle, alle wesentliche Momente umfassende Tugenddefinition des Aristoteles: „Die Tugend ist eine auf dem Willen beruhende bleibende Beschaffenheit, welche die für uns passende Mitte einhält. Diese Mitte wird durch die Vernunft und das Urteil eines Verständigen bestimmt. Dadurch werden die zwei fehlerhaften Extreme, das Zuwenig und das Zuviel vermieden (ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε· μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν κατὰ ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν).[4]

Der Stagirite und in seiner treuen Folgschaft auch Thomas begnügen sich jedoch nicht damit, in der Vernunft und der Klugheit die innere Norm und das Maß für die Ausfindigmachung der richtigen Mitte zu finden, sondern es ist ihnen auch darum zu tun, die Vernunft gegenständlich nachzuweisen, um daran das einzelne Handeln nach seinem sittlichen Wert zu messen, wie

---

[1] S. Th. I II qu 90 a 2 ad 3 cf. Mausbach, Moralprobleme S. 35 f.
[2] III 4,4—5; I 8,13; X 5,10; IX 4,2 etc.
[3] I. Cor. 2,15; cf. Schindele l. c. Bd. XVI S. 151. Neander l. c. S. 99.
[4] Eth. Nic. 6, 15.

sie auch eine äußere Norm aufstellen, welche die menschlichen Handlungen zum Zwecke in Beziehung bringt und zu der zweckmäßigen Tätigkeit verpflichtet, m. a. W. sie postuliren auch ein äußeres Prinzip und eine objektive Norm der Sittlichkeit und der Tugend. Worin besteht nun diese?

III. Aristoteles betrachtet als den Inbegriff der objektiven Norm für die Tugendhandlungen das Gesetz. Und zwar unterscheidet er ein Naturgesetz (*δίκαιον φύσικον, ἁπλῶς δίκαιον νόμος κοινός*) und ein positives — staatliches — Gesetz (*δίκαιον νόμικον, πολίτικον, νόμος ἴδιος*) Ersteres ist nicht von heute und gestern, sondern lebt immer und stammt, niemand weiß woher; es hat deshalb überall Geltung und hängt nicht vom Belieben ab. Der Inhalt des Letzteren umfaßt alles, „was ursprünglich ohne wesentlichen Unterschied so oder anders sein und gelten konnte, aber nicht mehr dann, wenn es erlassen ist".*

Die Notwendigkeit der staatlichen Gesetzgebung zur Heranbildung und Erziehung zur Tugend beweist der Stagirite durch folgende Deduktion: Ein guter Mensch wird man durch Naturanlage, Lehre, Unterricht und Gewöhnung. Die von der Natur ausgehende Förderung liegt nicht in unserer Hand, sondern wird durch eine Art göttlicher Fügung (*διά τινας θείας αἰτίας*) den wahrhaften Glückskindern zuteil. Unterricht und mündliche Lehre kann nur dann vom Erfolge begleitet sein, wenn die Seele des Zuhörers durch Gewöhnung aller Art eine der Tugend verwandte sittliche Beschaffenheit, welche das Sittlich-Schöne liebt und vom Häßlichen sich abwendet, bereits im Voraus in sich aufgenommen hat. Denn ein Mensch, welcher seinen Leidenschaften lebt, würde auf das abmahnende Wort nicht hören, ja er dürfte es kaum verstehen. Angewöhnung und Übung der Tugend von innen heraus und aus freiem Antriebe selbst sind Seltenheiten und kommen nur beim Zusammentreffen einer Reihe von glücklichen Umständen vor. Die Menge und vor allem die Jugend erachtet es — angesichts des natürlichen Hanges zum Bösen — als eine Last, die Tugend, wie Selbstbeherrschung, Mäßigkeit zu üben

Folglich gelingt auch die Erziehung zur Tugend mit Vernunftsgründen und Motiven des Schönen nur bei den geistig und sittlich Bevorzugten, für die übrigen müssen Strafen und Zwangsmittel durch berufene Organe angewendet werden. Denn die Leidenschaft weicht nicht den Gründen, sondern nur der Gewalt. Aber wie vertragen sich Zwangsmittel mit der Freiwilligkeit und Freudigkeit des Handelns, die Aristoteles doch als die wesentlichsten und unerläßlichsten Bedingungen des Tugendbegriffes fordert? Der Stagirite weiß dieses Bedenken in einer ebenso glück-

* Eth. Nic. V 6,4; 7,1; Reth. I, 13.

lichen als für die Pädagogik höchst wertvollen Weise zu entkräftigen. Er führt aus: Durch Zwangserziehung und Gewaltmaßregeln kann man vorab nur zu äußerlich guten Handlungen anleiten. Sie sind noch keine Tugenden, weil sie „Schmerzempfindungen" hervorrufen; aber Gewohnheit wird zur zweiten Natur und hört dann auf, schmerzlich zu sein (*οὐκ ἔστια γὰρ λυπηρὰ συνήθη γιγνόμενα*), an seine Stelle tritt allmählich Freude und Lustempfindung. Merkmale und Erfordernisse der Tugend. Freilich vermag die rein äußerliche Gewöhnung und Anleitung zu guten Handlungen, selbst wenn sie sich mit höchster Regelmäßigkeit vollzieht, einzig und allein noch keinen seelischen Habitus hervorzurufen, und die mechanische, gedankenlose Wiederholung guter Handlungen bietet noch keine Quelle sittlicher Festigung; es muß vielmehr mit diesen äußeren Erziehungsmitteln auch ein Appell an die Vernunft und freie Selbstbestimmung Hand in Hand gehen. Ein gewisses Verständnis, eine innerliche Selbstleitung ist zur Einwurzelung des Guten in der Menschenseele nötig, weshalb mit den Anordnungen stets auch die innere Begründung derselben verbunden sein muß. Und so kann eine nachhaltige und wirksame Erziehung zur Tugend in der Regel nur durch zwei ineinandergreifende Faktoren erreicht werden: „Durch ein Leben nach einer gewissen Vernunft und richtigen Ordnung, welche Kraft und Nachdruck hat" (*κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσαν ἰσχύν*). Diese erforderliche Stärke und zwingende Kraft hat aber weder das natürliche Gebot noch viel weniger eine Privatperson, sondern nur die staatliche Gesetzgebung und deren Organe. Denn das Gesetz ist sozusagen aus der praktischen Klugheit und der Vernunft (*ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ*) hervorgegangen und stellt die Norm für das Rechte und Gute auf. Infolge dessen erregt es auch nicht das Gefühl des Widerwillens und der Erbitterung, welche auch die berechtigsten Einschreitungen durch Privatpersonen vielfach hervorrufen. Denn während man bei der Gesetzgebung reifliche Überlegung, unparteiische und lediglich auf das Gesamtwohl hinzielende Fixirung der Bestimmungen ohne Weiteres als selbstverständlich hinnimmt, vermutet man bei den Anordnungen und Strafen der Privaten gerne Unbesonnenheit, Parteilichkeit und andere unedle Motive. Und damit ist die Notwendigkeit des staatlichen Gesetzes für die Erziehung zur Tugend erwiesen.*

Auch Plotin weiß die Bedeutung des Gesetzes für die Handlungen und Gesinnungen des Menschen und für das staatliche Leben zu würdigen. So sagt er z. B. vom Naturgesetze: „Es stellt die Ordnung und das Gesetz des Staates fest und ist bekannt mit den Handlungen der Bürger und regelt Alles darnach gesetz-

* Eth. Nic. X 3–12.

lich, mit dem Gebote die Neigungen (*πάθη*) und Betätigungen (*ἕξεις*) verwebend (*συνυφαίνων*) und mit den Betätigungen die Ehren und Unehren, so daß sich alles von selbst (*ὁδῷ αὐτομάτῃ*) zum Einklange (*εἰς συμφωνίαν*) fügt.[1] In gleicher Weise hebt er auch den Wert der staatlichen Gesetze hervor.[2] Trotzdem betrachtet er das Gesetz nicht als Norm und Maßstab der Handlungen und würdigt die Tugend nicht als Gesetzestreue und Gerechtigkeit — denn einmal läßt das Vordringen des mystischen Elementes in seinem System das gesetzhafte nicht zur Geltung kommen, dann *ist* die Tugend als Harmonie nicht blos Einklang, sondern *bewirkt* ihn auch, wie auch die Gesundheit nicht bloß im Zusammenstimmen der leiblichen Funktionen besteht, sondern dieses auch in Gang setzt. Mit dem harmonischen Charakter der Tugend ist somit auch ihr organischer und sozialer Charakter gegeben.[3]

Im Gegensatz zu Plotin findet wiederum Thomas im Gesetze die objektive Norm und das äußere Prinzip der Sittlichkeit und der Tugend. Er knüpft an die Gedanken des Stagiriten an und schuf daraus seine Lehre von den Gesetzen, ein wundervolles, einheitliches Gebäude, dem allgemein Lob und Bewunderung gezollt wird, und das Jourdain für die beste Einleitung zum Rechtsstudium hält.

Im Anschluß an die aristotelische Bestimmung, nur mit klarerer und präciserer Fassung definirt der englische Lehrer das Gesetz als quaedam rationis ordinatio ad bonum commune et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata.[4]

Thomas betrachtet es also ebenfalls als Ausdruck der Vernunft. Des Weiteren spricht auch er dem Gesetze keinen Selbstzweck zu, sondern er bezeichnet es nur als Mittel zum *εὖ ζῆν*, zur Heranbildung zum sittlichen Leben und zur Tugend und damit zur Erlangung der Glückseligkeit.[5] Endlich würdigt er auch die Bedeutung des Naturgesetzes und der staatlichen Gesetzgebung als objektive Norm der Tugend, und zwar dem Inhalte und Gedankengange nach in so engem Anschlusse an seinen Vorgänger in der Antike, daß eine genauere Ausführung vielfach einer Wiederholung aristotelischer Deduktion gleichkäme.[6]

Allein er kann — und damit geht er über den Stagiriten hinaus — das Natur- und das Staatsgesetz nicht als die letzte und ausschlaggebende äußere Tugendnorm gelten lassen. Bekannt-

---

[1] Enn. IV 4, 39.
[2] cf. Enn VI, 9, 7.
[3] cf. Willmann, l. c. Bd. 1 S. 323 f. u. 676 f.
[4] S. Th. I II qu 90 a 4, die Quäſtionen 90—109 entwickeln die thomiſtiſche Lehre vom Geſetze.
[5] ib. qu 92 a 1—2.
[6] ib. qu 94 a 3; qu 95 a 1; qu 90 a 3.

lich betrachtet Aristoteles den Staat als die höchste Verwirklichung der Vernunft und als den höchsten Zweck des menschlichen Daseins, alles Andere aber nur als Mittel für seinen Zweck und damit auch das bürgerliche Gesetz als den Maßstab aller Sittlichkeit, so daß er consequenter Weise das Ziel der Ethik in die Politik verlegte. Deshalb schreibt auch die Wissenschaft vom Staate, die *ἐπιστήμη πολιτική* welche alle anderen praktischen Wissenschaften in ihren Dienst nimmt, die Handlungen und Unterlassungen vor, und gibt gesetzliche Bestimmungen über die Tugendübungen, wie z. B. über Tapferkeit, Mäßigkeit und Sanftmut.

Ja, Aristoteles steht nicht an, Gesetzlichkeit mit der Gerechtigkeit, dem Inbegriff aller Tugenden zu identifiziren: *„ὁ νόμιμος δίκαιος, δῆλον ὅτι πάντα τὰ νομιμά ἐστί πως δίκαια"*[1]

Thomas ist prinzipiell mit der Ausdehnung der menschlichen Gesetze auf alle Tugend-Betätigungen einverstanden. Denn das Objekt der Gesetzgebung ist nicht das Privatwohl, sondern das Gemeinbeste; also gibt es keine Tugend, über deren Tätigkeit das Gesetz nicht Vorschriften geben könnte. Allein in Wirklichkeit genügt das menschliche Gesetz — nach vier Richtungen hin — nicht. Denn einmal schreibt es gerade wegen seiner Beziehung zum Gemeinwohl nicht alle Tugendakte vor und verbietet nicht alle Laster. Fürs erste bringt es nämlich die gebotene Rücksichtnahme auf die mangelhafte Disposition, den sittlichen und geistigen Tiefstand der Menge mit sich, daß die Tugendvorschriften sich nur auf einem bescheidenen Niveau bewegen, dann würde die Bestrafung aller bösen Handlungen den Fortbestand des Guten und die Aufrechterhaltung der menschlichen Gesellschaft vielfach bedrohen, also dem Nutzen für das Gemeinwesen geradezu entgegenarbeiten. Ferner ordnet es den Menschen nicht zu seinem höchsten und letzten Zweck, zur himmlischen Seligkeit hin. Dann gibt es auch keine Vorschriften über die inneren Tugendakte und berührt somit auch nicht den eigentlichen Tugendwert. Endlich schließt es auch nicht allen Irrtum und Zweifel in seinem Urteile aus. Und so kommt der Aquinate zum Schlusse: es müsse ein über das menschliche hinausgehendes höheres Gesetz geben, welches diese vier Mängel und Unzulänglichkeiten beseitige. Und dieses höhere Gesetz ist das positive göttliche Gesetz. Denn „es bekehrt die Seelen", denn es geht auf die inneren Akte; „das Zeugnis des Herrn ist zuverlässig", keinen Zweifel lassend; „es gibt Weisheit den Kleinen", denn es führt den Menschen zum übernatürlichen Zwecke.[2]

Die gemeinsame Wurzel und Quelle aller Gesetze ist, so führt Thomas weiter aus, das ewige Gesetz (lex aeterna).

---

[1] Eth. Nic. V 12 14, I 2, 7; VII 11, 1.
[2] S. Th. I II qu 91 a 4; 96 a 2 u. 3,

nämlich die von Ewigkeit erkannte und gewollte Ordnung aller Dinge zu ihrem letzten Zwecke, oder der Plan der göttlichen Weisheit, insofern sie alle Tätigkeiten und Bewegungen dirigirt.[1] Vom ewigen Gesetze leiten sich alle Gesetze ab, und zwar zunächst und in erster Linie das Naturgesetz, welches nichts anderes ist als die participatio legis aeternae in rationali creatura, qua discernimus, quid sit bonum et malum.[2] Das Naturgesetz wiederum ist die notwendige Grundlage des positiven — göttlichen wie menschlichen — Gesetzes.[3]

Und so untersteht der lex aeterna die ganze Weltordnung, die vernünftige und unvernünftige Kreatur, die unvernünftigen Geschöpfe, insofern Gott in sie ein inneres bewegendes Prinzip der ihnen eignenden Akte legt, und sofern sie von Gott geleitet werden, die vernünftigen Wesen, insofern sie das göttliche Gesetz als Norm ihres sittlichen Lebens erkennen.[4] Zwar ist die Vernunft die nächste Regel der Sittlichkeit, aber sie schöpft die Norm des Handelns nicht aus sich selbst, sondern sie verhält sich zu derselben nur empfangend, aufnehmend; sie muß das ewige Gesetz empfangen und erkennen, und nur insofern sie dieses Gesetz erkennt und auf das Handeln anwendet, ist sie Norm dieses Handelns: „Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina".[5] Wenn demnach eine doppelte Regel der sittlichen Willenstätigkeit — Vernunft und ewiges Gesetz — unterschieden werden muß, so ist letzteres Urgrund, Ur-Norm und Urprinzip der Sittlichkeit und der Tugend,[6] eine Auffassung, die eine ungeahnte Erweiterung und Erhebung der antiken Anschauung bedeutet.

Aristoteles berührt den Gedanken eines höchsten Gesetzgebers, wenn er das Verbot, etwas Lebendiges zu töten für allgemein bindend erachtet und beifügt: „es ist Allen Gesetz durch den allwaltenden Äther, allerwärts hingebreitet durch das unendliche Lichtmeer";[7] allein dieser in der Rhetorik berührte Gedanke wurde in der Ethik nicht durchgeführt und konnte nicht durchgeführt werden, weil bei Aristoteles die Vorstellung eines göttlichen Gesetzgebers keinen Boden haben konnte. Ein ewiges Gesetz ist nur denkbar, wenn, wie Thomas richtig hervorhebt, Gott als Schöpfer aller Dinge und als Regierer und Lenker aller Be-

---

[1] S. Th. I qu 14 a 8; ib. qu 103 a 5; I II qu 93 a 1 u. 3.
[2] S. Th. I II qn 91 a 2; qu 93 a 1.
[3] ib. qu 99 a 2.
[4] ib. qn 93 a 5 et 6.
[5] ib. qu 19 a 4.
[6] Regula voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea sc. ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, sc. lex aeterna, quae est quasi ratio dei; ib. qu 71 a 6; cf. I II qu 19 a 4; II II qu 154 a 2 ad II; De virt. qu 5 a 2; De malo qu 2 a 4; cf. Rietter l. c. S. 69 ff.
[7] Reth. I, 13.

wegungen in den Kreaturen angenommen wird. Nach Aristoteles ist aber, wie im I. Teile dargetan wurde, Gott nicht Wirkursache der Welt, sondern lediglich Gegenstand des Verlangens, folglich kann er auch nicht als ewiger Gesetzgeber gedacht werden.

Plotin führt allerdings das Naturgesetz, das „der Vernunft im All (ὁ λόγος τοῦ παντός gleicht",[1] wie auch das staatliche auf die Gottheit zurück. Minos wurde durch die Berührung mit dem Göttlichen zur Gesetzgebung befähigt, und was er als Genosse des Zeus geschaut hat, ahmte er in seinen Gesetzen nach, welche somit Nachbildungen (εἴδωλα) seiner Gemeinschaft (συνουσία) mit Gott sind.[2]

Gleiche Ansicht findet man in der Antike vielfach verbreitet; wie z. B. bei Heraklit, Platon und Cicero. Allein damit ist lediglich das antike Gefühl von einer göttlichen Grundlage des sittlichen Naturgesetzes, nicht aber die Überzeugung des positiven Gesetzes ausgesprochen. Gott wird ja nicht als Schöpfer und Wirkursache aller Dinge festgehalten. Und so kann auch von diesem Standpunkte aus eine bindende Kraft des Sittengesetzes und eine objektive Tugendregel nicht gut begründet werden. Denn es ist nicht möglich, ohne eine voraus bestimmende und bindende Ursache, von welcher alles abhängt, eine absolute Verpflichtung aufrecht zu erhalten; und doch ist das absolut Bindende einer solchen Verpflichtung ein unerläßliches Moment des Sittengesetzes. Bestimmt aber Gott nicht mehr etwa bloß als Gegenstand des Verlangens, sondern als höchste Wirkursache und als höchster Herr, dessen Willen alle Geschöpfe unterworfen sind, das Ziel der Handlungen, so ist damit der Begriff des Verbindlichen, der absoluten Verpflichtung gegeben, dies um so mehr, weil Gott bei seiner schöpferischen Tätigkeit kraft innerer Notwendigkeit sich selbst zum Ziele seiner Tätigkeit, demgemäß auch zum Ziele der Tätigkeit der Geschöpfe genommen hat.[3]

Mit der Ablehnung eines göttlichen und ewigen Gesetzes und damit auch einer obersten Sitten-Norm ist aber auch das aristotelische Prinzip der Mitte auf eine schwankende und unsichere Basis gestellt. Lutbardt bemerkt nicht mit Unrecht, daß man die Extreme kennen muß, um die Mitte zu bestimmen, und umgekehrt, daß man, um die Extreme zu bestimmen, das Normale kennen muß; dies umso mehr, da es sich nicht um eine Mitte an sich, sondern um die Mitte in Bezug auf uns handelt, welche demnach individuell verschieden ist. Plato hat bekanntlich einen realen obersten Begriff im transzendenten Guten zu gewinnen gesucht. Aristoteles muß einen solchen in consequenter Durchführung

---

[1] Enn. IV 4, 33.
[2] Enn. VI 9, 7.
[3] cf. Huber l. c. S. 17.

seiner Grundauffassung verwerfen. Für ihn kann das Gute kein Objektives sein, sondern nur ein Beziehungsbegriff,[1] demnach etwas stets Verschiedenes, welches an sich keinen Inhalt hat; denn es ist immer nur Mittel zum Zweck. Also kann es wie kein sachliches Prinzip, so auch keine verlässige bleibende Bestimmung der Mitte geben.

Freilich soll die Vernunft, der ὀρθὸς λόγος als innere Norm, die rechte Mitte bestimmen. Was ist aber das Vernunftgemäße? Unzähligemal antwortet Aristoteles: „wie es sich gehört", „wie es recht ist", „was gelobt wird", „wenn es so ist, wie es gut ist" usw.[2] Aber wie gehört es sich? Wie ist es recht? Wie ist es gut? Darum handelt es sich ja. Indem er nur mit formalen Begriffen operirt und keinen sachlichen Maßstab hat, so bewegt er sich in Tautologien.[3] Soll die Vernunft gegenständlich nachgewiesen werden, um daran das einzelne Handeln nach seinem sittlichen Wert zu messen, so verweist er auf die öffentliche Meinung und das allgemeine Urteil; „denn es ist ein allgemein gültiger Satz: was alle insgesamt annehmen, das ist es auch".[4] Dann ist das Wirkliche eben selbst das Vernünftige. Genauer ist das Entscheidende der unmittelbare Takt des sittlich beanlagten und ausgebildeten Individuums, welches von den Griechen gerne auch als ἐπιεικής bezeichnet wurde. Wo ist aber das Urteil der Besseren niedergelegt? Im bürgerlichen Gesetz. Also ist das bürgerliche Gesetz der Maßstab der Sittlichkeit — und damit wird das nationale Griechentum verabsolutirt. Die griechische Sittlichkeit ist nach Aristoteles die Sittlichkeit schlechthin, und die Sitte ist die Norm schlechthin, statt daß die Sittlichkeit die Norm der Sitte wäre, und die Norm fällt zusammen mit dem Recht.[5] Es liegt auf der Hand, daß von diesem Gesichtspunkte aus ein sicherer Maßstab und eine unwandelbare, allgemein giltige Norm der Tugend nicht festgehalten werden kann. Denn die Anschauungen der Menschen und die Sitten der Völker, welche die Grundlage für die Gesetze bilden, leiten sich ab aus den natürlichen Bedingungen des Landes, der Lebensweise, des Klimas, der vorherrschenden Leidenschaften, dem Grade der Bildung usw., also von Einflüssen, die der Wandelbarkeit und der Veränderung unterliegen und im Laufe der Zeit recht verwickelt werden können. Allerdings soll das staatliche Gesetz seine Grundlage im Naturgesetz haben, das überall gleiche Kraft hat und nicht vom Belieben abhängt. Allein auch

---

[1] Eth. I, 4.
[2] z. B. II 3, 10—11; II 6, 12; III 7, 12; III 12, 9 ꝛc.
[3] cf. Kirchmann Erl. dir. 48; 55; 88; 111; 224; 226 ꝛc.
[4] X, 2, 4. ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ τοῦτο εἶναι φαμεν.
[5] cf. Luthardt l. c. S. 20 ff.

das Naturgesetz hat nach Aristoteles nicht den Vorzug der Unveränderlichkeit gegenüber dem positiven Gesetze. Denn die Kraft (δύναμις) des Naturgesetzes faßt er nicht als Gesetzeskraft, sondern in dem Sinne, wie er Vermögen der wirklichen Tätigkeit entgegenstellt. Es liegt im „natürlichen Recht" das Vermögen, ja der Trieb zum wirklichen, geltenden Rechte zu werden, wie in der rechten Hand auch von Natur das Bestreben, oder die Anlage besteht, die stärkere zu sein, obgleich sie es doch nicht bei allen Menschen ist. Es baut sich also die Tugendlehre des Stagiriten auf einem schwankenden, veränderlichen Prinzip auf. Der Mangel eines unabänderlichen sachlichen Prinzips nach dieser realistischen Auffassung läßt besonders nach folgenden drei Richtungen hin das System seiner Ethik lückenhaft und unvollkommen erscheinen. Einmal vermag er eine scharfe, bestimmte Definition der einzelnen Tugenden nicht zu geben, sondern jedes Merkmal, das er aufstellt, muß sofort wieder durchlöchert werden. Dann vermag er auch die Beweise für seine Bestimmung und Begrenzung der einzelnen Tugenden nicht aus einem höheren Prinzip oder aus der Vernunft zu führen — im diametralen Gegensatz zu Thomas —, er gibt vielmehr nur eine Beschreibung der bei den Griechen zu seiner Zeit tatsächlich bestehenden und als solche anerkannten Tugenden, aber keine wissenschaftliche Begründung derselben, wie man sie in einer philosophischen Schrift erwarten sollte. Daraus ergibt sich endlich weiterhin, daß seine Tugendbegriffe unmöglich für alle Völker und Zeiten Geltung haben können und bei verschiedenen Nationen übereinstimmen. Denn die sie erzeugenden Bedingungen sind niemals genau dieselben. Deshalb sind die Namen solcher Tugenden bei dem einen Volke in die Sprache eines anderen Volkes nicht genau übersetzbar. Diese Schwierigkeit zeigt sich allenthalben bei der aristotelischen Beschreibung der einzelnen Tugenden: sie wollen nicht zu den deutschen Tugenden passen, die mit dem in der Übersetzung gebrauchten Namen bei uns bezeichnet werden. Diese Schwierigkeit ist bei den einzelnen Tugenden oft so groß, daß überhaupt kein passender Name im Deutschen gefunden werden kann.

Wenn jedoch so den Tugendbestimmungen des Aristoteles mangels eines sachlichen Prinzips und einer obersten unveränderlichen Norm bleibende und allgemein gültige Bedeutung abgesprochen werden muß, so wird das Urteil über sein System und seine richtige Mitte doch günstiger, wenn in Erwägung gezogen wird, daß seine Ethik vorwiegend empirischen Charakter tragen soll und daß sie mehr eine beschreibende Darstellung dessen sein will, was von einem griechischen Vollbürger der damaligen Zeit als sittlich galt. Er hat diesen stark ausgeprägten empirischen Charakter mit Absicht gewollt „und diese empirische Methode, welche vom Gegebenen, Tatsächlichen zum Begriff aufzusteigen sucht, der speculativ

deduktiven Plato's mit Bewußtsein entgegengestellt. Die Tugend und ihre verschiedenen Gestalten sollten nicht aus einer transzendenten Idee des Guten entwickelt, sondern aus dem Leben selbst geholt werden. Zu diesem Behufe sammelt er einen wertvollen, reichhaltigen Stoff und hat eine Fülle von freien Beobachtungen zu seiner Verfügung. Er hat so das Resultat des ganzen griechischen Lebens in sich aufgenommen. Dies gibt seiner Ethik ihr unvergängliches Interesse".[1]

Hat übrigens nicht auch Thomas einen wichtigen Faktor für die Tugendbildung, nämlich das Gewissen, dieses „Organ des Geistes, welches des Maßstab für die Congruenz der einzelnen Handlungen mit dem höchsten Endzweck liefert", allzu spärlich und dazu auch unzutreffend gewürdigt und damit — trotz aller Betonung der Weisheit und Heiligkeit Gottes als sachlichen Maßstabs für das menschliche Verhalten — den Tugendbegriff nicht auf unsichere Basis gestellt? Redepinning erhebt gegen ihn diesen Vorwurf und urteilt: „daß wir im Gewissen nicht etwa blos eine lex naturalis anzuerkennen haben, sondern ein Vermögen der Seele, welches durch den Einfluß der religiös-christlichen Denkweise über das Maß des lediglich Natürlichen hinausgehoben wird und in dieser spezifisch christlichen Ausbildung einen unerläßlichen Faktor zur Constituirung des christlichen Tugendbegriffes abgibt, ist Thomas entgangen".[2]

Vor allem muß zugestanden werden, daß der Aquinate, wie überhaupt die ganze antike und christliche Vergangenheit — der Lehre vom Gewissen keine derartige Entwicklung hat angedeihen lassen, die in der Folgezeit ihr zuteil geworden ist. Die theologische Summe enthält, abgesehen von einigen zerstreuten Stellen nur zwei Artikel, die speziell vom Gewissen handeln. Ebenso richtig ist, daß er das Gewissen weder im weiteren Sinne —Syntereſe — noch im engeren — conscienlia - - als Vermögen der Seele anerkennt. Jene betrachtet er vielmehr als angeborenen Habitus der Vernunft zur Erkenntnis der obersten Prinzipien des sittlichen Lebens, letztere als ein das persönliche Handeln begleitendes Bewußtsein, als aktuelle Beurteilung des Sittlichen — für welche Aufstellung er sogleich stichhaltige Beweise erbringt, deren Wiedergabe wir uns hier versagen müssen,[3] dagegen unterscheidet er vor allem — entgegen der Unterstellung Redepennings — ausdrücklich das Gewissen vom Naturgesetz durch die scharfe Auseinanderhaltung: lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris; synteresis vero nominat habitum eorum seu poten-

---

[1] Luthardt l. c. Fortsetzung und Schluß S. 22; cf. Kirchmann, l. e. Nr. 88 und 187 und Vorrede S. XXIV f.

[2] Redepenning l. c. S. 19.

[3] cf. S. Th. I qu 79 a 12 u. 13. de verit. qn 16 a, 16 u. 17.

tiam cum habitu, conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquid faciendum, per modum conclusionis cuiusdam.[1]

Noch weniger verkennt er die Bedeutung des Gewissens zur Constituirung des christlichen Tugendbegriffes. Denn dasselbe — vorab die Synteresе — ist ihm die nächste und formelle Regel des Handelns,[2] gleichwie das Gesetz die entfernte und objektive Regel ist und hat seine verflüchtende Kraft von Gott. Denn das Gewissen ist die Anwendung des Gesetzes, jedes Gesetz aber ist mittelbar oder unmittelbar von Gott, also mit göttlicher Sanktion ausgerüstet.[3] Und so erhebt denn der Aquinate die Forderung, daß die ersten Grundsätze des Gewissens alles sittliche Leben mit derselben Unerbittlichkeit und Allgemeinheit beleuchten und beherrschen müssen, wie die Prinzipien der theoretischen Vernunft das Denken des Menschen durchdringen und beherrschen. Auch der Gehorsam gegen menschliche Gesetze, gegen positive, kirchliche und staatliche Satzungen muß von der Gewissensmacht gebilligt und gebeiligt werden. Gegen das Gewissen — auch gegen das irrige, darf man nie handeln: Omnis voluntas discordans a ratione sive recta sive errante, semper est mala.[4]

So sehr ist dem Aquinaten das Gewissen „durch den Einfluß der religiös-christlichen Denkweise über das Maß des lediglich Natürlichen hinausgehoben" und „zu einem unerläßlichen Faktor zur Constituirung des christlichen Tugendbegriffes" geworden.

Und damit hat auch das Prinzip der richtigen Mitte vom thomistischen Standpunkte aus eine weit größere Berechtigung als von der aristotelischen Auffassung aus, weil auf sicherer Basis gestellt. Hier wie dort bestimmt sich die Mitte nach der Vernunft und der Klugheit, hier wie dort findet die Vernunft ihren Ausdruck im Gesetze.

Während aber Aristoteles das Gute nur als Begehrungsbegriff ohne eigentlichen Inhalt faßt und damit auch keinen sachlichen Maßstab angeben kann, wonach man das Maßvolle und Maßlose mißt, hat Thomas diesen von der christlichen Anschauung aus gefunden in der Heiligkeit und Weisheit Gottes und der lex aeterna — als der entfernten und objektiven Regel des Handelns — und im Gewissen — als der nächsten und formellen Regel der Sittlichkeit — und damit hat er auch dem Tugend-Begriff und -Inhalt eine feste und unverrückbare Grundlage gesichert.

---

[1] in 2. dist. 24 qu 2 a 4.

[2] De verit. qu 17 a 2 ad 7: Conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synteresis, conscientia autem est quasi regula regulata.

[3] De verit. qu 17 a 3.

[4] S. Th. I II qu 1 a 5; cf. qu 91 a 3 ad 2; qu 96 a 4; II II qu 1 a 4; De ver. qu 17 a 4; Quodlibet III a 27 etc.

III. Teil.

Einteilung der Tugenden.

Die thomistische Haupteinteilung der Tugenden ergibt sich von selbst aus dem Begriffe und der Einteilung der Glückseligkeit. Wie im ersten Teile dargetan wurde, unterscheidet Thomas eine unvollkommene und eine vollkommene Glückseligkeit, wobei erstere schon im gegenwärtigen Leben durch die eigene Tätigkeit gewonnen werden kann, während letztere, das eigentliche Endziel des Menschen, ausschließlich auf das künftige Leben gewiesen ist und ganz und gar der übernatürlichen Ordnung angehört. Nun soll die Glückseligkeit durch die Tugend erreicht werden. Mittel und Zweck müssen aber im gebührenden Verhältnisse zu einander stehen, folglich müssen die Tugenden in erster Linie in natürliche und übernatürliche eingeteilt werden: Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas; una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae; alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam divinitatis participationem, secundum quod dicitur 2. Petr. 1, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae.*

A. Die natürlichen Tugenden.

Bezüglich der natürlichen Tugenden verbreitet sich Thomas in Übereinstimmung mit Aristoteles und Plotin im Wesentlichen über folgende Punkte: Einmal constatirt und begründet er eine Unterscheidung zwischen intellektuellen und moralischen Tugenden, des Weiteren bespricht er eingehend die einzelnen Tugendkategorien und wendet zuletzt den Kardinaltugenden seine Hauptaufmerksamkeit zu.

§ 1.

Unterscheidung zwischen intellektuellen und moralischen Tugenden.

Die bekannte Unterscheidung von intellektuellen und moralischen Tugenden hat Aristoteles zum Urheber. Er unterscheidet nämlich in der Ethik zwei Teile der Seele, einen vernunftlosen (*ἄλογον*) und einen vernünftigen (*λόγον ἔχον*) Teil. Der vernunftlose Teil erscheint wiederum doppelter Art: nämlich als vegetativer (*θρέπτικον* od. *φυτικόν*) und als begehrender (*ἐπιθυμητικόν* od. *ὀρεκτικόν*). Ersterer ist als objektiver Grund der Ernährung und des Wachstumes allen Wesen gemeinsam und hat an der Vernunft durchaus keinen Anteil. Er ist also auch nicht Subjekt der Tugend und kommt für die Ethik nicht in Betracht. Der

* S. Th. I II qu 62 a 1.

begehrende Teil dagegen hat einen gewissen Teil an der Vernunft, insofern er sie verstehen und ihr folgen kann (*μετέχει τοιγε ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν*) Somit sind die in der Ethik in Frage kommenden Teile der Seele die Vernunft (*διάνοια*) und das Begehrungsvermögen (*ὄρεξις*). Nach diesem Unterschiede bestimmt sich die Einteilung der Tugenden in dianoetische und ethische (*διανοητικαί* oder *λογικαί* und *ἠθικαὶ ἀρεταί* oder *αἱ μὲν τῆς διανοίας, αἱ δὲ τοῦ ἤθους ἀρεταί*). Die dianoetischen Tugenden befähigen das Erkenntnisvermögen zum richtigen Erkennen, die ethischen bezwecken die Beherrschung der sinnlichen Begierden und Vervollkommnung des Begehrungsvermögens zum Richtighandeln.[1]

Bekanntlich läßt Sokrates angesichts seines einseitigen Intellektualismus nur intellektuelle Tugenden gelten. Der Stagirite hält ihm entgegen, daß diese Auffassung den unvernünftigen Teil der Seele, das pathologische Moment der Tugend vollständig vernachlässige;[2] genauer weist er nach, daß sie den Unterschied zwischen rein theoretischem und praktischem Wissen übersehe; als hauptsächlichstes und wesentlichstes Argument gegen das sokratische und zum Teile auch platonische Prinzip macht er die Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Grundsatze und seiner praktischen Anwendung geltend. Wenn nämlich jede Handlung die Subsumtion bestimmter Verhältnisse unter eine allgemeine Regel ist, so ist es leicht denkbar, daß der Handelnde zwar die sittliche Regel in ihrer Allgemeinheit kennt und sich im Augenblick des Handelns vergegenwärtigt, aber die Anwendung auf den einzelnen Fall unterläßt und sich nicht vom moralischen Grundsatze, sondern von der sinnlichen Begierde und Leidenschaft bestimmen läßt.[3] Folglich ist die Einteilung der Tugenden in dianoetische und ethische nicht nur begründet, sondern auch gefordert.

Wundt nennt in seiner Ethik diese Unterscheidung — wohl etwas hyperbolisch — eine der größten philosophischen Entdeckungen aller Zeiten, weil dadurch das Gebiet der Ethik zum erstenmale mit Sicherheit abgegrenzt worden, bezw. der Wille von der Einsicht scharf geschieden sei.[4] Tatsächlich fand diese Einteilung in der Folgezeit guten Anklang.

Auch Plotin nahm sie in sein System auf — mit wesentlich gleicher Begründung. Er unterscheidet ausdrücklich zwischen dianoetischen und solchen durch Gewohnheit und Übungen erworbenen, zwischen theoretischen und praktischen Tugenden (*αἱ ἀρεταὶ αἱ ἐν νοήσει, αἱ ἀρεταὶ αἱ μὴ φρονήσει, ἔθει δὲ ἐγγιγόμεναι καὶ ἀσκήσει*:

---

[1] Eth. Nic. I 13, 8—20; II 1,1.

[2] Eth. Nic. II 6, 10.

[3] Eth. Nic. VII 3 cf. Zeller, l. c. 2. Teil S. 506; Kirchmann, Erl. Nr. 292 bis 295.

[4] Schindele l. c. Bd. XVI S. 154.

διανοητικαὶ — πρακτικαὶ ἀρεταί); erstere gehören der reinen Seele, dem „Wir", dem wahren Menschen an, der frei von jedem sinnlichen Element, auch von jeder Mischung von Geist und Sinnlichkeit; die ethischen Tugenden gehören dem „Gemeinsamen", dem aus Körper und Seele Zusammengesetzten an. Die reine Seele, an und für sich genommen, steht nämlich außerhalb der Sphäre des Übels und des Bösen, soviel der Mensch dessen auch tut und leidet, und sie veranlaßt dasselbe auch nicht. Ihre Tätigkeit ist rein geistiger Art, weil im rechten Erkennen bestehend, und kennt keine Unvollkommenheit und Schwäche. Daher gebührt und genügt ihr der Besitz der höheren, dianoetischen Tugend. Der gemeinsame Teil dagegen ist der Ursprung der Empfindungen von Leid und Freud, von Lust und Unlust, der Begierde, des Zornes usw. — und damit auch Ursache des Übels und der Schuld. Folglich eignen sich für dieses „Gemeinschaftliche" die auf die Beherrschung der sinnlichen Begierden gerichteten ethischen Tugenden.[1]

Thomas schließt sich durchaus an Aristoteles an und stützt sich fast durchweg auf dessen Autorität. Vor allem unterscheidet er der aristotelischen Anthropologie zufolge in der menschlichen Seele ebenfalls das wesentlich Vernünftige (rationem habens) und das Unvernünftige, aber an der Vernunft Partizipirende (irrationale, participans tamen ratione),[2] so daß also ein doppeltes Prinzip der menschlichen Handlungen angenommen werden muß: nämlich der Intellekt oder der Verstand intellektus sive ratio — διάνοια und das Begehrungsvermögen (appetitus — ὄρεξις) Folglich muß auch jede menschliche Tugend in ihrer Eigenschaft als habitueller Zustand, der den Menschen zum Guthandeln vervollkommnet, irgend eines von diesen beiden inneren Prinzipien vervollkommnen können. Wenn sie also den spekulativen oder praktischen Intellekt für eine gute Handlung vervollkommnet, so ist sie eine intellektuelle Tugend (virtus intellectualis), wenn sie aber zur Vervollkommnung des Begehrungsvermögens dient, dann ist sie eine moralische Tugend (virtus moralis) Also ist jede menschliche Tugend entweder eine intellektuelle oder moralische — omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.[3]

Wie Aristoteles so polemisirt auch Thomas gegen die sokratische Auffassung und gibt dessen Hauptargument in der ihm eigentümlichen Weise wieder. Würden alle Prinzipien des menschlichen Handelns, so führt er aus, der Vernunft gleichmäßig gehorchen, so bedürfte es allerdings nur intellektueller Tugenden und Sokrates würde mit Recht den Grundsatz aufstellen: scientia

---

[1] Enn. I, 1.
[2] Comment. in 6. Eth. bei 5.
[3] S. Th. I. II qu 58 aa3.

praesente non peccatur. Allein gerade die Sünde beweist die Selbständigkeit des Begehrungsvermögens, welches nicht notwendig, wie z. B. die Hand oder der Fuß, der Vernunft folgt, sondern frei und darum auch non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Es handelt sich hier, wie Aristoteles sagt, um die Herrschaft über Freie, die ein Recht haben, manchmal zu widersprechen, und es geht, wie Augustin (Ps. 8) bemerkt, „bisweilen die Vernunft voraus und nur langsam und gar nicht folgt die Neigung". Ist somit das Band, welches den Intellekt und das Begehrungsvermögen in ihrer Wirksamkeit mit einander verbindet, kein notwendiges, so hat man zwei Klassen von Tugenden zu unterscheiden, wovon die eine zunächst dem Intellekt angehörend, als intellektuelle, die anderen, unmittelbar im Begehrungsvermögen wurzelnd, als moralische bezeichnet werden.

Wenn jedoch Thomas — mit Aristoteles — die sokratische Ansicht wohl auch im Ganzen als unrichtig bezeichnet, so erklärt er aber zugleich, daß derselben doch in gewisser Hinsicht Wahrheit zukomme: Quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, at usus rationis in particulari impediatur: et secundum hoc aliqualiter verum est, quod Socrates dixit, quod scientia praesente non peccatur.[1]

Redepenning findet für den christlichen Charakter der Sittenlehre des Thomas die Aneignung der aristotelischen Ansicht über den Unterschied der Seelenkräfte und die sich daran anschließende Einteilung der Tugenden bedenklich. Denn eine solche Zerlegung der Seelenkräfte, die darauf hinausläuft, daß der Mensch aus drei Teilen, Körper Seele und Geist besteht, entspreche sicher nicht der religiösen Auffassung und finde auch in den hl. Schriften keine Begründung.[2]

Es ist richtig: die von Thomas und auch von anderen Scholastikern, wie z. B. Albertus Magnus, nach dem Vorgange des Stagiriten gebrauchte Tugendeinteilung findet in den christlichen Moralwerken vielfach keine Berücksichtigung mehr. Auch ist im Neuen, wie schon im Alten Testament grundlegend nur die Unterscheidung von Seele und Leib, so z. B. Matth. 6, 25, Jac. 2, 26 usw. Die Kirche selbst verurteilte wiederholt die Trichotomie, so z. B. auf dem Konzil von Konstantinopel 869, wo ausdrücklich erklärt wurde, daß „das Alte und Neue Testament lehre, daß der Mensch eine denkende und geistige Seele hat (unam animam rationalem et intellectualem, μίαν ψυχὴν λογικὴν τε καὶ νοερὰν), was alle aus Gott redenden Väter und Lehrer der Kirche

---

[1] S. Th. I. II. qu 58 a 2.
[2] Redepenning l. c. S. 13 f.

feststellen".[1] Thomas scheint sich also einer platonischen irrigen Doktrin zuliebe in einen Gegensatz zur Schrift und Tradition seiner Kirche gestellt zu haben. Allein die trichotomische Gliederung des Menschen in Geist, Seele und Leib, die bei den Indern als Gunalehre erscheint, auch in der orphischen Theologie Geltung hat und von da in die pythagoreisch-platonische übergeht, und später auch von den Manichäern und Apollinaristen vertreten wurde, unterscheidet sich wesentlich von der aristotelisch-thomistischen Auffassung. Nach dem sog. Trichotomismus ist der Mensch constituirt durch drei für sich bestehenden Substanzen: durch den Geist (πνεῦμα) als das Prinzip des Denkens und Wollens, durch die Seele (ψυχή) als das Prinzip des sensitiven und vegetativen Lebens, und durch den Leib (σῶμα). Ferner verbindet sich mit dieser Vorstellung ein falscher Dualismus von Geist und Materie: Die Seele gilt als Mittelglied, damit die Befleckung des höheren Elementes durch das niedere vermieden werde. Diese Gedanken sind der thomistischen Auffassung fremd. Ihnen gegenüber verteidigt Thomas die Einheit der Seele im Menschen auf das nachdrücklichste; er stellt den Satz auf: in jedem Kompositum existirt nur eine substantiale Form, d. h. eben jene, durch welche ein Ding sein Sein erhält und dadurch Substanz wird. Alles, was außer ihr hinzukommt, ist accidentale, das Sein ausbildende, vervollkommnende aber nebensächliche Form. Die Form oder das einzige und eigentliche Lebensprinzip des menschlichen Leibes aber ist die vernünftige Seele (anima rationalis forma corporis). Und so ist denn die Seele im Menschen nicht blos das Prinzip des Denkens und Wollens, also des intellektuellen Lebens, sondern unmittelbar und durch sich selbst auch das Prinzip der sensitiven und vegetativen Lebensfunktionen, allerdings vermöge verschiedener Kräfte. Thomas will demnach mit der Unterscheidung von Seele und Geist keinesfalls eine Zweiseelentheorie aufstellen, sondern lediglich entweder das höhere Naturleben der Seele dem niedern (Vernunft, Sinnlichkeit) gegenüberstellen, oder noch häufiger das pneumatische Leben als das übernatürliche Formprinzip hervorheben, in welchem und durch welches die über sich selbst hinausgehobene Seele in Gott lebt und wirkt.[2] In diesem Sinne kennt auch die hl. Schrift die Zerlegung des höheren Elementes im Menschen in Geist und Seele; das alte Testament scheidet ruach und nephesch und im Neuen werden analog πνεῦμα, ψυχή u. σῶμα spiritus, anima, corpus unterschieden, so z. B. I. Thess. 5, 23, Hebr. 4, 12. In anderen Stellen werden die Seelenkräfte

[1] Denzinger Enchiridion symbolorum et definitionum. Ed. IV 1865 Nr. 274; über die einstimmige Lehre der Väter siehe Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon, Freiburg i. B. 10. Bd. 1853 S, 1 ff.

[2] contr. Gent. II. c 58.

kumulativ aufgeführt, um das Innenleben ungeteilt zusammenzufassen: so z. B. im Gebote des Herrn von der Liebe, wo bei Matthäus: καρδία, ψυχή u. διάνοια, cor, anima, mens, bei Markus und Lucas zudem ἰσχύς, virtus, vires genannt werden.[1]

In all' diesen Stellen, die sich noch sehr vermehren ließen, ist die Unterscheidung von „Seele" und „Geist" hervorgehoben, womit das Gesamtbereich der geistig-persönlichen Innen-Welt bezeichnet wird.

Die Aneignung der aristotelischen Ansicht über den Unterschied der Seelenkräfte und die sich daran anschließende Einteilung der Tugenden bildet also zum mindesten keinen Gegensatz zur biblischen Auffassung, sie findet vielmehr in derselben eine Anbahnung und Grundlage, hat also auch nichts Bedenkliches für den sittlichen Charakter der Tugendlehre des Aquinaten.

§ 2.

Die intellektuellen Tugenden.

Bezüglich der intellektuellen Tugenden verbreiten sich unsere Autoren eingehend über deren Einteilung, würdigen ferner den Tugendcharakter derselben und erläutern endlich ihren Zusammenhang mit den moralischen Tugenden. Thomas folgt auch hier — nur mit eingehenderer Begründung und geringer Abweichung — ganz den Spuren des Aristoteles.

I. Der Stagirite unterscheidet in der vernünftigen Seele einen forschenden (ἐπιστημονικόν) und einen überlegenden (βουλευτικόν oder λογιστικόν) Teil; Thomas bezeichnet beide Teile besser als speculative und praktische Vernunft (intellectus speculativus — practicus). Diese beiden Seiten der Vernunft wollen sie jedoch nicht als zwei verschiedene Vermögen aufgefaßt wissen, sondern als verschiedene Richtungen der Tätigkeit des einen Intellektes, da das Unterscheidende nur etwas Zufälliges sei. Die theoretische Vernunft beschäftigt sich mit dem Notwendigen und Unveränderlichen, d. h. mit der Erforschung der Wahrheit, die praktische mit dem Veränderlichen, d. h. mit dem Gebiete des freien Handelns.[2] Genauer jedoch hat die praktische Vernunft die Grundsätze für das Handeln, die praktischen Wahrheiten auszumitteln, ist also das Vermögen einer auf die praktische Anwendung bezüglichen Theorie. Das unmittelbar Praktische, die Willenstätigkeit verlegen unsere Philosophen nicht in die Vernunft als solche, sondern in den unvernünftigen Teil der Seele, die Begierde, insofern diese der Vernunft gehorcht.

Diese Unterscheidung des vernünftigen Teiles der Seele in zwei Teile kommt schon bei Plato vor: den wissenden Teil nennt

[1] Matth. 22, 37; Marc. 12, 30; Luc. 10, 27.
[2] Eth. Nic. VI 1, 5—6.

er νοῦς, den überlegenden oder praktiſchen διάνοια. Plato und Ariſtoteles ſind auf dieſe Unterſcheidung weniger durch Beobachtung der Seelentätigkeiten geführt worden, als dadurch, daß ſie das wahrhaft Seiende, das ὄντως ὄν als das Ewige und Unveränderliche faßten und ihm das Veränderliche entgegenſtellten, welches zwar auch nach feſten Geſetzen ſich ändert, aber doch im Verhältnis zu jenem dem Plato doch nur als ein Nichtſeiendes galt. Erſt infolge dieſer Gegenſätze poſtulirten ſie auch zwei denſelben correſpondirende Erkenntnistätigkeiten.[1] Dieſer zweifachen Vernunfttätigkeit müſſen, ſo folgern unſere großen Denker, auch zweierlei Tugenden entſprechen: die ſpeculativen und praktiſchen Tugenden.

Im Ganzen werden fünf dianontiſche Tugenden gezählt: Vernunft (νοῦς, intellectus) Wiſſenſchaft (ἐπιστήμη, scientia) Weisheit (σοφία, sapientia) Kraft (τέχνη, ars) und Klugheit (φρόνησις, prudentia). Durch dieſelben wird der Menſch wie auf fünf Wegen durch Bejahung oder Verneinung (τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι — vel affirmando, vel negando) zur Erkenntnis der Wahrheit geführt; Vermutung und Meinung dagegen können zur Täuſchung verleiten, alſo auch nicht zu den intellektuellen Tugenden gerechnet werden.[2] Wundt[3] ſieht in den dianoetiſchen Tugenden nur die ſokratiſch-platoniſche Anſicht über die Wißbarkeit der Tugend durchſcheinen.[4]

Der Verſtand iſt die habituelle Erkenntnis der allgemeinen, von ſelbſt einleuchtenden Grundſätze, welche die Grundlage all unſeres Denkens und Erkennens bilden. Die Wahrheit der höchſten Prinzipien iſt verbürgt durch die Gleichheit oder Ähnlichkeit des νοῦς mit ſeinem Gegenſtande.[5] Die Wiſſenſchaft geht auf die Erforſchung der beſonderen Wahrheitskreiſe auf Grund der höchſten Prinzipien, iſt alſo letzterer gegenüber als Reflexion zu faſſen und iſt ein vermitteltes Erkennen.[6] Vernunft und Wiſſenſchaft faſſen ſich im Begriffe der Weisheit zuſammen. Dieſelbe erhebt ſich zur ſpeculativen Betrachtung der höchſten, abſoluten Wahrheit und geht auf die höchſte und letzte Urſache, auf das Prinzip aller Wirkungen, auf Gott ſelbſt. Darum gebührt ihr der Vorrang unter allen intellektuellen Tugenden (maxima inter virtutes intellectuales); ſie iſt Vernunft und Wiſſenſchaft zugleich und als Wiſſen der würdigſten und erhabenſten Dinge gleichſam

---

[1] Kirchmann, Erl. Nr. 228.

[2] Eth. Nic. VI 3, 1; S. Th. I II qu 56 a 3; II II qu 45; Comment. in VI Eth. lect. 1, 3, 4, 5; Enn. VI 7, 7; V 3, 2 u. 3; III 6, 6; V 5, 1; I 1, 9; V 5, 1; I 1, 9; V 5, 1; III 6, 15; I 1, 2; III 6, 5; III 5, 7.

[3] Ethik S. 249.

[4] cf. Schindele l. c. XVI S. 154 f.

[5] Eth. VI 3 u. 6; Enn. V 3, 4; VII 7, 34; IV 4, 1 u. 2; VI 2, 8; V 3, 7; cf. Drews l. c. S. 269.

[6] Eth. Nic. VI 3; Enn. I 3, 4 u. 5; V 3, 3 u. 4. cf. Drews l. c. S. 265 f.; S. Th. l. c.

Oberhaupt von allen Wiſſenſchaften (ἡ σοφία τοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων). Weil ſie Gott als die höchſte und letzte Urſache (τὸ αἴτιον — causam altissimam) aller Wirkungen zum Gegenſtand hat und ihr Beſitz über alle natürlichen Kräfte hinausgeht, iſt ſie geradezu göttlich. Darum ſetzt denn auch Ariſtoteles in dieſelbe die absolute Glückſeligkeit. Thomas betrachtet die Tätigkeit der Weisheit als den Beginn der künftigen Seligkeit (actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis..[1])

Wie ſich dieſe 3 intellektuellen Tugenden: Vernunft, Wiſſenſchaft und Weisheit mit dem ſeinem Weſen nach Höchſten und Notwendigen, das keiner Veränderung durch den menſchlichen Willen unterliegt, beſchäftigen, ſo wird auch das Veränderliche und Kontingente vom Geiſte ergriffen, um es nach dem rechten Verhältniſſe, dem λόγος ὀρθός, der recta ratio, teils zu geſtalten, teils zu normiren. Das Geſtalten (ποιεῖν, facere) kommt der Kunſt (τέχνη, ars) zu als „der mit richtiger Überlegung erfolgenden Verfertigung von Gegenſtänden (ἕξις τις μετὰ λόγου ποιητική, recta ratio factibilium)[2] das Normieren bezieht ſich auf das Handeln, (πράττειν agere) und wird durch die Klugheit (φρόνησις, prudentia) vollzogen als „das richtige Verhalten bei dem auf die menſchlichen Güter gerichteten Handeln (τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν)[3] oder, wie ſich Thomas kürzer ausdrückt, als „die rechte Richtſchnur für die Wirkſamkeit (recta ratio agibilium)[4] Klugheit und Kunſt bilden die praktiſche Vernunft.

Als verwandte oder abgeleitete Tugenden der Klugheit ſtellen unſere Autoren übereinſtimmend hin: die Überlegung (εὐβουλία, eubulia), die Einſicht (σύνεσις, synesis) und das (höhere) Urteil (γνώμη, gnome). Unter Überlegung verſtehen ſie die Befähigung zum richtigen Beraten (ὀφθότης τίς ἐστιν ἡ εὐβουλία βουλῆς[5] — eubulia est bene consiliativa)[6]; die Einſicht oder Verſtändlichkeit beſteht vorzüglich in der Fertigkeit des Urteils (κριτική)[7] oder wie Thomas ſagt, im richtigen Anwenden des gemeinſamen Geſetzes auf die concreten praktiſchen Fälle (synesis est iudicativa de agendis secundum communem legem.[8] Das (höhere) Urteil iſt die Fertigkeit, in Fällen, wo die gewöhnlichen, zunächſt liegenden Regeln des

---

[1] Eth. Nic. VI, 7, 1—3; Met. I, 2, 24; S. Th. I. c. u. qu 66 a 5; Enn. I 3, 5 u. 6; IV 4, 15.
[2] Eth. VI 4, 3; cf. Kirchmann, Erl. Nr. 237; S. Th. I II qu 57 a 3.
[3] Eth. Nic. VI 5, 6.
[4] S. Th. I II qu 57 a 4.
[5] Eth Nic. VI 9,4.
[6] S. Th. I II qu 57 a 6.
[7] VI 10, 2.
[8] Eth. Nic. VI 11, 1.

Handelns nicht ausreichen oder zu Unzuträglichkeiten führen, nach höheren Grundsätzen der Billigkeit das richtige zu finden (ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστι κρίσις ὀρθή[1] = gnome (est iudicativa) secundum ipsam rationem naturalem in his, in quibus deficit lex communis.

II. Gleiche Übereinstimmung herrscht unter unseren drei großen Denkern auch bezüglich des Tugendcharakters der intellektuellen Tugenden und über das Rangverhältnis derselben zu den moralischen Tugenden.

Die Tugend gilt ihnen als eine dauernde Neigung und Fertigkeit zum sittlich guten Handeln, oder als eine dauernde Fertigkeit, welche sowohl den Menschen selbst als die ihm eigentümliche Tätigkeit gut macht, wie bei der Begriffsbestimmung dargetan wurde. Den ersten Teil dieser Definition finden sie in den Verstandestugenden ebenso wie in den sittlichen Tugenden verwirklicht. Denn beide Arten von Tüchtigkeiten kommen darin überein, daß sie ihrer Natur nach die vernünftigen Fähigkeiten des Menschen zu der ihnen angemessenen Tätigkeit hinneigen und nur zum Guten der betreffenden Fähigkeit mitwirken, mithin in dieser Rücksicht den Menschen vervollkommnen. Dagegen lehnen sie — in consequenter Weiterführung ihrer Doctrin über den Träger und das Subjekt der Tugend — die geistigen Tugenden als Volltugenden ab. Denn sie machen blos den Verstand oder eine andere aus sich unfreie Fähigkeit zu gewissen Fähigkeiten geneigt. Der Wille aber, der eigentliche Träger der Tugend, wird davon nicht berührt. Es steht deshalb ihm frei, ob er jene Fertigkeiten in Anwendung bringen will oder nicht. Die sittlichen Tugenden dagegen machen den Willen zum sittlich Guten geneigt und geben dadurch eine sichere Bürgschaft für eine bestimmte Art des Handelns. Denn wenn auch der Wille in jedem einzelnen Falle frei bleibt, so wird er doch durchschnittlich der erworbenen Neigung gemäß handeln, und zwar um so sicherer, je größer diese Neigung ist.

Aus diesen Gründen sind nur die moralischen Tugenden im eigentlichen Sinne des Wortes Tugenden (virtutes simpliciter) die intellektuellen können nur im uneigentlichen Sinne als Tugenden (virtutes secundum quid) bezeichnet werden.[2]

Eine Ausnahme statuirt Thomas nur bezüglich der Klugheit. Sie ist nicht nur eine intellektuelle, sondern auch „in gewisser Weise bezüglich ihres Materials eine moralische Tugend (quae (sc. prudentia) etiam quodam modo moralis est secundum materiam). Denn sie gibt nicht nur die Befähigung zum guten Wirken, sondern auch den guten Gebrauch der Befähigung und setzt daher das richtige Begehren des Menschen voraus (supponens rectitudi-

---

[1] l. c.

[2] Eth. Nic. VI, 5; Enn. 8, 1 ff.; S. Th. I II qu 56 a 3 u. 4; qu 57 a 1.

nem appellilus). Desbalb iſt hier — im Gegenſatz zur Kunſtfertigkeit — ein freiwilliger Fehler viel ſchwerer als ein Unwiſſenheitsfehler, weil im Mangel an Widerſtandsfähigkeit liegend. Von den übrigen moraliſchen Tugenden unterſcheidet ſich die Klugheit dadurch, daß ſie ihren Gegenſtand vorherrſchend unter dem Geſichtspunkt des Wahren auffaßt, während die moraliſchen Tugenden auf ihr Objekt zunächſt als auf etwas Gutes, ſomit als einen unmittelbaren Gegenſatz des Begehrungs- nicht des Erkenntnisvermögens gerichtet ſind.[1]

Ariſtoteles verkennt die Vorzüge der Klugheit gegenüber den übrigen intellektuellen Tugenden, beſonders der Kunſt, nicht, hebt ausdrücklich auch hervor, daß ſie den guten Gebrauch der Befähigung verleiht und den guten Willen zur Vorausſetzung hat, allein als Charakter-Tugend will er ſie nicht gelten laſſen, und zwar aus dem Grunde, weil ſie nur in der Erwägung der Mittel ſich hält, ihre Ziele aber von den Tugenden ſelbſt ihr gegeben werden. Sie wird den Charakter-Tugenden demnach nur näher gebracht, ohne ſelbſt eine ſolche zu ſein.[2] Kirchmann urteilt: „Die Darſtellung des A in Betreff der Natur der Klugheit dürfte das Richtige und Wahre in meiſterhafter Konzeption bieten, nur entbehrt ſeine Darſtellung der Klarheit und Ordnung, welche für das leichtere Verſtändnis unentbehrlich iſt.“[3] Rietter dagegen erhebt gegen Ariſtoteles den Vorwurf der Sophiſtik und des Widerſpruches.[4] Allein es iſt zu bedenken, daß auch Thomas nur mit gewiſſer Einſchränkung der Klugheit den Charakter der moraliſchen Tugend zuſpricht.

Wenn jedoch die intellektuellen Tugenden ihrem *inneren Weſen* nach, unſeren Philoſophen nicht Tugenden ſchlechthin ſein können und den moraliſchen in dieſer Beziehung nachſtehen, ſo erachten ſie dieſelben anderſeits doch als höchſt bedeutungsvoll rückſichtlich ihres Inhaltes, ihrer Aufgabe und ihrer Zweckbeſtimmung, nämlich ihre Beziehung zur Glückſeligkeit. In dieſer Beziehung räumen ſie ihnen den Vorzug vor den moraliſchen ein.

Ariſtoteles begründet dieſe Auffaſſung durch folgende Deduktion. Das höchſte Gut des Menſchen und ſeine wahre Glückſeligkeit beſteht in der tugendhaften Tätigkeit, alſo in jener, welcher aus der Tugend hervorgeht und derſelben gemäß iſt; daher entſpricht der höchſten Tugend auch die größte Glückſeligkeit.[5] Als höchſte Tugend muß aber die intellektuelle Tugend angeſehen werden, und zwar aus folgenden acht Gründen: Einmal iſt die

[1] S. Th. I II qu 57 a 3 u. 4; qu 61 a 1; II II qu 47 a 4.
[2] Eth. Nic. VI, 5.
[3] Kirchmann Erl. Nr. 240.
[4] Rietter l. c. S. 365 Anm. 1.
[5] *τὸ δ' ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.* Eth. Nic. I 7, 14.

Tätigkeit des denkenden Verstandes die vorzüglichste (κρατίστη) aller unserer Tätigkeiten, wie ja auch die denkende Vernunft unter allen uns innewohnenden Kräften, und die Dinge, mit denen diese Vernunft sich betätigt, die höchsten und vorzüglichsten sind. Ferner ist sie die anhaltendste (συνεχεστάτη); denn wir können uns den Betrachtungen (θεωρεῖν) eher ohne Unterbrechung hingeben als dem Handeln (πράττειν); auch die wohltuendste (ἡδίστη) von allen Betätigungen der Tugend ist sie, wie denn in der Tat die Philosophie wunderbare Genüsse reinster und sicherster Art gewährt und die Wissenden ein beglückenderes Leben führen als die Suchenden. Des Weiteren ist die Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) vorzugsweise im Gebiete der theoretischen Tätigkeit vorhanden. Der Gerechte z. B. bedarf Anderer, gegen die er und mit welchen er gerechte Handlungen üben könne, ebenso der Maßvolle (σώφρων) und der Tapfere (ἀνδρεῖος) der Weise dagegen kann für sich allein der Betrachtung pflegen. Die Betrachtung suchen wir ferner nur um ihrer selbst willen (μόνη δι' αὑτήν). Denn was aus ihr entspringt, ist immer nur sie selbst, während wir beim Handeln mehr oder weniger etwas über dasselbe Hinausgehendes (παρὰ τὴν πρᾶξιν) im Auge haben. Auch suchen wir das Glück in der Muße (ἐν τῇ σχολῇ); denn um der Muße willen sind wir tätig, wie wir um des Friedens willen kämpfen. Des Weiteren ist im beschaulichen Leben in erster Linie der Mensch als solcher (εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος) tätig, während an den Tätigkeiten des praktischen Lebens auch die niederen Kräfte, in denen wir mit den Tieren übereinkommen, Anteil haben. Als durchschlagendsten Grund jedoch macht Aristoteles geltend, daß der Mensch durch die theoretische Vernunft den Göttern näher stehe als durch das tätige Leben. Denn sie sind durch die erhabenste Betrachtung der Wahrheit und in einer ewigen Selbstbetrachtung selig, während das praktische Leben und die ethischen Tugenden als eine ihrer unwürdigen Sache ihnen fremd sind. Der νοῦς im Menschen ist also etwas göttliches (θεῖόν τι) und darum auch dessen eigentliche Betätigung, das reine theoretische Denken. Soweit aber das Göttliche dem Bedingten (τοῦ συνθέτου) überlegen ist, soweit überragt jene Tätigkeit jede andere Tugend. Deshalb muß auch darin das höchste dem Menschen erreichbare Ziel gelegen sein. Hebt sie doch zu Gott empor, bewirkt möglichste Angliederung an das göttliche Wesen und führt so zur Gottähnlichkeit, dem letzten Endziel und der wahren menschlichen Glückseligkeit.

Dagegen erweisen sich die Charaktertugenden als echt menschliche Tugenden. Denn einmal beschäftigen sie sich mit lauter menschlichen Dingen, wie z. B. mit Handlungen der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, mit Vertragsverhältnissen usw., dann hängen sie in mancher Hinsicht mit Affekten zusammen, beziehen sich also

auf den Menschen als zusammengesetztes Wesen, sind eben menschliche (ἃι δὲ συνθέτου ἀρεταὶ ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί). Endlich bedürfen die ethischen Tugenden der Ausstattung mit äußeren Mitteln.

Stehen aber die ethischen Tugenden nach dieser Richtung tiefer als die intellektuellen, so sind sie doch nicht gering zu schätzen, auch der Philosoph wird sich ihrer nicht entschlagen können, insofern er zugleich Mensch ist und mit anderen zusammenlebt.[1]

Plotin steht auf wesentlich gleichem Standpunkt. Vor allem ist er mit der unbedingten Verachtung der ethischen Tugenden, wie er sie bei den christlichen Gnostikern zu finden glaubte, keineswegs einverstanden. Denn die Geringschätzung der durch Übung und Unterricht erworbenen Tugenden führt, wie er meint, zur Lust, zum krassen Egoismus und Eudämonismus.[2] Auch hat er sich selbst, wie seine Lebensbeschreibung zeigt, der Ausübung der praktischen Tugend keineswegs entzogen.[3] Nichts destoweniger muß er sie seiner intellektuellen Auffassung des höchsten Gutes zufolge doch weit hinter die dianoetischen zurückstellen. Denn die ethischen Tugenden gehören, wie schon dargetan, nicht dem innwendigen, sondern dem äußeren Menschen, nicht der Seele in ihrer reinen Wesenheit, sondern in ihrer Vermischung mit dem Körper an, jenem Gemeinsamen, dem ebenso auch die Laster angehören. Ferner setzt sich der praktisch tätige Mensch äußere Zwecke, und ist an äußere Mittel gebunden, er muß sich auf die sinnliche Welt einlassen, um sie seinen Absichten dienstbar zu machen. Seine Tätigkeit ist deshalb nur ein relatives, durch Anderes bedingtes Handeln; er ist der Bezauberung unterworfen, weil er mit seinen Handlungen ins Irdische verflochten ist. Die praktischen Tugenden zeigen also allenthalben Unbeständigkeit, Bedingtheit und Abhängigkeit. Schon daß sie nicht durch reines Denken, sondern durch Übung und Gewohnheit oder Unterricht erworben werden, zeigt ihre Abhängigkeit von einem Fremden. Sie sind infolge dessen selbst noch unrein, wie vollkommen sie an sich auch sein mögen. Noch weniger können sie uns in das Übersinnliche erheben, am allerwenigsten sind sie ein wirkliches Abbild von den Eigenschaften des göttlichen Nus, dem sie nicht einmal vergleichungsweise beigelegt werden können. Dies ist ein ausschließliches Prärogativ der höheren intellektuellen Tugend, welche sich nicht damit begnügt, die Sinnlichkeit durch den Geist zu beschränken, sondern diesen von jener gänzlich loslöst und sich rein auf das Verhalten der Seele gegen sich selbst bezieht. Mögen deshalb die praktischen Tugenden noch so schätzbar sein, so werden sie den theoretischen nie gleichstehen. Deshalb wurde auch Herakles wegen seiner prak-

[1] Eth. Nic. X, 7 u. 8.
[2] Enn. II 9, 15.
[3] Porph. Vit. Plot. c 9.

tischen Tugenden und seiner sittlichen Tüchtigkeit zwar gewürdigt, ein Gott zu sein, doch weilt er, weil er nur praktisch, aber nicht theoretisch tugendhaft war, nur zum Teil im Himmel, zum anderen Teil aber als Schattenbild im Hades. Nur der Theoretiker vermag sich ganz zu den Göttern ins Übersinnliche zu erheben.[1]

Thomas vertritt die gleiche Anschauung, die sich in folgende Sätze zusammenfassen läßt: Fürs Erste haben die moralischen Tugenden ihren Sitz in dem, was nur am Vernünftigen Anteil hat; die intellektuellen Tugenden dagegen in dem, was dem Wesen nach vernünftig ist. Letzteres nun steht höher wie das Erste, also stehen auch die intellektuellen Tugenden höher als die moralischen. Fürs Zweite ist das Objekt der Vernunft, somit auch der intellektuellen Tugenden die Wahrheit im Allgemeinen und Gott selbst, das Objekt des Begehrungsvermögens aber, somit auch der moralischen Tugenden das viel tiefer stehende particulare Sein. Folglich stehen auch ihrem Objekte nach die moralischen Tugenden den intellektuellen nach, mit welchen letzteren die ewige Seligkeit beginnt; denn diese besteht gleichfalls in der Erkenntnis der Wahrheit. Des Weiteren eignet er sich auch die aristotelische Auffassung an, daß die Glückseligkeit um ihrer selbst willen nur durch die intellektuelle Tätigkeit angestrebt werden kann. Endlich teilt auch er die Anschauung, daß die theoretische Vernunft den Menschen der Gottheit näher bringe als das tätige Leben. Und so verbürgen ihm die intellektuellen Tugenden im gegenwärtigen Leben den Beginn der Seligkeit, in der Ewigkeit die Vollendung derselben.[2]

An einer anderen Stelle macht sich Thomas die 8 aristotelischen Gründe für Bevorzugung des speculativen Intellektes vor dem praktischen zu eigen und erhärtet sie mit biblischen Beispielen und Beweisstellen: Den hohen Wert und das Objekt der beschaulichen Tätigkeit findet er versinnbildet in Rachel, dem „geschauten Prinzip", während Lea „das blöde Auge" das tätige Leben vorstellt. Die Dauer dieser Tätigkeit ist verkörpert in Maria, dem „beschaulichen Leben", die „beständig zu den Füßen des Herrn saß"; die Wonne und das Ergötzen des beschaulichen Lebens nach Augustinus in Marta, welche verwirrt war, während Maria beim Gastmahle saß. Die Selbstgenügsamkeit findet er in den Worten des Herrn begründet: „Marta, Marta, du verwirrst dich um vielerlei Dinge und bist bekümmert." Daß das beschauliche Leben mehr um seiner selbst willen, das tätige um eines anderen willen geliebt werde, bezeugt Ps. 26: „Eine Bitte habe ich an den Herrn gestellt; sie werde ich erlangen,

[1] I 1, 10, IV 4, 43, I 1, 12.
[2] S. Th. I II qu 16 a 3; qu 3 a 5.

daß ich wohne im Hause Gottes alle Tage meines Lebens und schaue die Freude des Herrn." Auf die Muße, welche mit dieser Tätigkeit verbunden ist, wendet er Ps. 45 an: „Ruhet aus und sehet, daß ich der Herr bin". Die Verähnlichung mit Gott im beschaulichen Leben beweist er mit Berufung auf den augustinischen Satz (de verb. Dom. 27): „Im Anfange war das Wort: Siehe, was Maria hörte. Das Wort ist Fleisch geworden: Siehe, wem Marta diente." Daß dieses Leben mehr dem Menschen als solchem eigen ist, findet er verbürgt in Ps. 35, nachdem dort gesagt ist: „Menschen und Tiere wirst du retten, Herr", wird hinzugefügt, was den Menschen allein zukommt: „In diesem Lichte werden wir Licht sehen." Des Weiteren führt Thomas noch einen neunten Grund für seine Auffassung an, nämlich den Ausspruch des Herrn: „Den besten Teil hat Maria erwählt, der nicht wird von ihr genommen werden", und verwendet sogleich zu dieser Stelle die Bemerkung des hl. Augustinus: Du hast keinen schlechten Teil erwählt, diese aber einen besseren. Höre, warum besser: Er wird von ihr nicht genommen werden: Von dir wird einst genommen werden die Last der Notwendigkeit; ewig ist die Süßigkeit der Wahrheit."[1]

Somit konnte auch hier der Aquinate dem Stagiriten folgen ohne Preisgabe christlicher Ideen und ohne den Vorwurf einer sklavischen Abhängigkeit zu verdienen. Die christliche Weltanschauung drängte ihn im Gegenteil zur Aufnahme dieser aristotelischen Grundgedanken.

Übrigens können die Geistestugenden auch Tugenden schlechthin und im höchsten Grade verdienstlich werden, wenn sie auf Befehl des Willens und der Liebe vollbracht werden, und dann fallen sie in das Bereich der Moral.[2]

So sehr hebt Thomas den Vorzug der theoretischen Tugenden vor den ethischen hervor, daß er mit Gregorius der Ansicht ist, daß z. B. die schriftliche und mündliche Belehrung und Verkündigung des göttlichen Wortes — also die Ausübung eines speculativen Habitus — besser sei als z. B. die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken. Redepenning meint: wir werden schwerlich dieser Behauptung des Thomas beistimmen.[3] Allein einmal räumt der Aquinate diesen Vorrang nicht unbedingt und für alle Fälle ein — im einzelnen Falle können, wie er hervorhebt, die leiblichen Werke wegen der besonderen Not vorgehen — dann verschränken sich bei Thomas die theoretischen und ethischen Tugenden derart, daß die Wissenschaft als der Tugend dienend bezeichnet wird, wie ebenfalls schon dargetan wurde. Die Weisheit ist ihm zwar die Erkenntnis der göttlichen Dinge oder der höchsten Ursache,

[1] S. Th. I II qu 182 a 1.
[2] in III. sent. dist. 23 qu 1 a 4.
[3] Redepennig I c. S. 14.

aber dem Weisen kommt auch das Anordnen und Gebieten zu: ordinare et imperare est sapientis; im Hinordnen zum gebührenden Zwecke, ordinare ad debitum finem, zeigt sich die göttliche wie menschliche Weisheit. Wenn er dem geistigen Almosen im Allgemeinen einen höheren Wert beimißt als dem leiblichen, so begründet er dies nicht mit Unrecht mit dem Hinweis auf den Vorzug der geistigen Geschenke vor den materiellen Gaben. Wird dem Edleren im Menschen, dem Geiste, Hilfe gebracht, so ist dies an sich besser, als wenn die Hilfe dem minder Edlen in ihm, seinem Leib zugewendet wird. Überdies überragt der durchaus freie geistige Akt des geistigen Almosens an Adel den bis zu einem gewissen Grade unfreien, knechtischen des leiblichen Almosens.[1]

III. Wie über die Einteilung und Beurteilung des Tugendcharakters, so herrscht auch über den Zusammenhang der intellektuellen Tugenden mit den moralischen unter unseren Autoren volle Übereinstimmung.

Es wurde schon bei Würdigung des Tugendprinzips dargetan, daß die moralischen Tugenden der Klugheit — zur Auffindung der Mittel zur Verwirklichung des Tugendzieles — nicht entbehren können. Ebenso wenig können sie ohne die unmittelbare Kenntnis der ersten Prinzipien bestehen; denn wie beim speculativen Erkennen, so wird auch beim Handeln die Kenntnis der Prinzipien (des Handelns) vorausgesetzt.

Dagegen können die intellektuellen Tugenden ganz von den moralischen getrennt werden. Denn sie greifen nicht in die Sphäre des Begehrensvermögens ein und bestimmen dasselbe nicht zum Guten. Eine Ausnahme statuiren unsere Philosophen nur bezüglich der Klugheit; sie ist mit der moralischen Tugend unlösbar verbunden. Denn sie befaßt sich mit dem tugendhaften Leben und hat deshalb an den Reizungen der Lust eine viel größere Widersacherin als etwa die Kunstfertigkeit, weshalb sie auch nicht blos ein Wissen und eine Fertigkeit, sondern auch eine sittliche Kraft verlangt, um den Lockungen der Begierden zu widerstehen. In diesem Gedanken gipfelt die im Wesentlichen gleiche Beweisführung unserer Denker. Aristoteles führt aus: Die Prinzipien dessen, was wir zu tun haben (*αἱ ἀρχὰ τῶν πρακτικῶν*) liegen in dem Zwecke unseres Tuns; einem Menschen aber, der durch Lust oder Schmerz zerrüttet ist (*τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην*) erscheint sofort das Prinzip nicht im richtigen Lichte, es erscheint ihm nicht mehr als notwendig, daß er dieses bestimmten Zweckes wegen oder aus diesem Grunde sein ganzes Wollen und Handeln auf diese bestimmte Weise einrichten müsse. Denn die Schlechtig-

[1] S. Th. II II qu 32 a 3; I 1, 6; Quodl. 1 ar 14 u. add. qu 96 a 1; Gregor M; Reg. past. II c 7.

keit hat es an sich, daß sie das Prinzip verfälscht. Folglich ist es klar, daß man unmöglich klug sein kann, ohne tugendhaft zu sein (ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν)[1] Diese gleiche Auffassung gibt Thomas mit Berufung auf Aristoteles mit folgender Ausführung wieder: Die Klugheit als die rechte Richtschnur des Wirkens (recta ratio agibilium) erfordert nicht nur allgemeine, sondern auch aufs Einzelnste anwendbare Prinzipien, von denen die Vernunft ausgeht. Rücksichtlich der allgemeinen Prinzipien nun hat der Mensch von Natur aus das Verständnis der Grundprinzipien (principia universalia), wie z. B. daß man das Übel vermeiden müsse. Allein damit sind noch nicht alle Voraussetzungen für ein richtiges Urteil in den einzelnen Fällen gegeben. Denn es ist die Möglichkeit gegeben, daß das allgemeine, durch den Intellekt oder die Wissenschaft erkannte Prinzip im einzelnen Falle durch eine Leidenschaft verdorben werde, wie z. B. ein von einer Leidenschaft überwältigter Mensch den Gegenstand seiner Begierde für gut hält trotz dem entgegenstehenden Urteile der Vernunft. Folglich bedarf der Mensch wie der Wissenschaft oder des Verständnisses zur Festhaltung der allgemeinen Prinzipien, so auch für die Einzelverhältnisse der Vollendung rücksichtlich der Prinzipien für das einzelne Wirken. Diese Prinzipien aber sind die Zwecke. Also hat der Mensch zur richtigen Beurteilung der einzelnen Zwecke solche habituelle Zustände nötig, welche sein Begehrungsvermögen vernunftgemäß vervollkommnen; und dies geschieht durch die moralischen Tugenden. Denn der Tugendhafte urteilt nach Aristoteles (3. Eth. 5) recht über den Zweck der Tugend. Und so kommt Thomas zu dem Resultate: ei ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur, quod homo habeat virtutem moralem).[2]

Wir sehen also: der Aquinate steht in der Beurteilung der intellektuellen Tugenden, ihres Einteilungs-Grundes und ihres Verhältnisses zu den moralischen Tugenden mit nur geringer Abweichung ganz unter dem Einflusse des Stagiriten. Die gleiche Erscheinung tritt auch bezüglich der ethischen Tugenden zu Tage.

§ 3.

Die moralischen Tugenden.

Thomas erörtert zunächst ausführlich das Verhältnis der moralischen Tugenden zur Leidenschaft, daran schließt sich die Einteilung der moralischen Tugenden, wobei besonders die Kardinaltugenden einer eingehenden Würdigung unterzogen werden, endlich unterläßt er auch nicht, sich über den Zusammenhang der moralischen

[1] VI 5, 6; VI 12, 10.
[2] S. Th. I II qu 58 a 5.

Tugenden zu äußern; und zwar im engsten Anschluß an unsere beiden anderen Autoren.

I. Die Frage nach dem Verhältnisse der Tugend zur Leidenschaft hat schon Aristoteles aufgeworfen. Vor allem lehnt er, wie bei der Begriffsbestimmung der Tugend dargetan wurde, die Identität der Tugend mit derselben ab. Im engsten Anschluß an die aristotelische Deduktion und mit ausdrücklicher Berufung auf dieselbe führt Thomas aus: Die moralische Tugend ist keine Leidenschaft (virtus moralis non potest esse passio). Denn sie ist nicht wie letztere eine Bewegung des Begehrungsvermögens, vielmehr das Prinzip dieser Bewegung; sie ist entschieden in einem Verhältnis zum Guten und steht nicht wie die Leidenschaft an sich, gleichsam indifferent, in der Mitte zwischen dem Guten und Bösen; ihre Bewegung geht nicht, wie dies bei der Leidenschaft der Fall ist, vom Begehrungsvermögen zur Vernunft, sondern umgekehrt, von der Vernunft zum Begehrungsvermögen, so daß bei derselben Vernunft und Begehrungsvermögen sich wie der Ausgangspunkt und das Ziel bei der Lokalbewegung verhalten.[1]

Fällt indessen die Tugend auch nicht mit der Leidenschaft als identisch zusammen, so kann sie doch — so führen unsere Autoren übereinstimmend weiter aus — immerhin *mit derselben verbunden* sein. Bekanntlich erklärten die Stoiker — den Peripatetikern gegenüber — als den vollkommenen Weisen den apathischen, gegen alles Gefühl menschlichen Elendes, gegen Trauer, Furcht und Mitleid abgehärteten Denker. Diese Behauptung ist richtig, wenn man, wie Thomas sagt, die Leidenschaften als *ungeregelte*, die von der Vernunft gezogenen Grenzen überspringende Affekte (affectiones rationi repugnantes) faßt, welche, wie Aristoteles hervorhebt, auf eine Weise und zu einer Zeit sich geltend machen, wann und wie es nicht sein soll. Wenn man aber unter Leidenschaften die Regungen des sensitiven Begehrungsvermögens versteht, so sind sie, insofern sie vom Verstande geordnet sind, mit der moralischen Tugend vereinbar.[2] Daher kann selbst auch die *Trauer* — was die Stoiker insbesondere leugnen — mit der Tugend verbunden sein. Die sinnlichen Vermögen sind nämlich, wie der Leib, zum Dienste der Seele bestimmt und in höherem Maße wie letzterer der Teilnahme an geistigen Interessen fähig; folglich dürfen sie bei der Sittlichkeit nicht ausgeschaltet und zu etwas ganz Gleichgültigem gemacht werden; sie sollen dem Wollen nicht voraneilen, aber ihm folgen, das sittliche Handeln nicht leiten, aber es begleiten und stützen. Es gehört zu der großen, die Schöpfung beherrschenden Ordnung, daß das Stoffliche im Dienste des Geistes nichts von seiner Energie ein-

[1] S. Th. 59 a 1.
[2] ib. a 2; Eth. Nic. II 3, 5.

büßt, sondern seine Eigentümlichkeit bewahrt und im höheren Sinne entfaltet. Vor allem ist der Mensch zu dieser harmonischen Vollendung bestimmt; das Sittliche wird in ihm um so kräftiger und durchgebildeter, je mehr es seiner Herrschaft auf alle empfängliche Kräfte der Menschennatur ausdehnt.[1] Durch diesen Anschluß des Sinnlichen an den Geist leidet nicht die Freiheit und Selbständigkeit des letzteren. Die Wärme aber, die Kraft und Leichtigkeit des Strebens wird gehoben, die Sicherheit und Wucht des Handelns gemehrt. Wenn das Handeln aus Lust (ex passione) die Sittlichkeit mindert, so hat das Handeln mit Lust (cum passione) die umgekehrte Wirkung.[2] Dazu bilden die edlen Neigungen und Leidenschaften ein wertvolles Gegengewicht gegen die immer mehr von neuem lockende Lust zum Bösen.[3] Der schönste Sieg im Kampfe besteht, wie Mausbach richtig hervorhebt, eben darin, den Feind nicht einfach zu entwaffnen, sondern zum Bundesgenossen zu machen.[4] Indessen ist diese Verbindung der moralischen Tugenden mit den Leidenschaften nicht unbedingt und ausnahmslos notwendig; die moralische Tugend steht nämlich nicht immer im Zusammenhange mit dem niederen Begehrungsvermögen, sondern, und zwar ungleich mehr mit dem höheren Begehrungsvermögen, dem Willen, welcher nicht Subjekt der Leidenschaft ist, und erstreckt sich auf Handlungen. In diesem Falle gibt es allerdings auch moralische Tugenden, wie z. B. die Gerechtigkeit, welche ohne Leidenschaft der Freude, des Schmerzes usw. sein können. Jedoch folgt auf den Akt der Gerechtigkeit Freude, zum mindesten im Willen. „Es gibt," wie Aristoteles sagt, „keinen Gerechten, der sich nicht an der gerechten Tat freut".[5] Und wenn durch die Vermehrung dieser Akte und die Vollendung der Gerechtigkeit diese Freude vermehrt wird und überfließt auf das sinnliche Begehren, je nachdem die niederen Kräfte von den höheren in Tätigkeit gesetzt werden, so wird dadurch auch die Freude als Leidenschaft verursacht und somit ist auch die Gerechtigkeit mit der Leidenschaft verträglich.[6]

II. Letztere Distinktion führt uns auf die Einteilung der moralischen Tugenden.

Thomas führt aus: Gegenstand des Begehrungsvermögens, worauf sich die moralische Tugend bezieht, ist das begehrenswürdige Gut. Dieses ist aber von mehrfacher spezifischer Art; also müssen auch die moralischen Tugenden nach der Verschiedenheit ihrer Gegenstände in mehrere verschiedene Arten zerfallen. (virtutes morales

[1] ib 59, a 5. I II qu 24 a 3.
[2] De verit. qu 26 a 7.
[3] S. Th. I II qu 59 a 3.
[4] Mausbach, Moralproblem l. c. S. 73 f.
[5] Eth. Nic. I 8, 12
[6] S. Th. l. c. a 5..

sint diversae secundum speciem.)[1] Ferner bringt zwar jede moralische Tugend eine gute Handlung hervor und bewirkt gewisse Leidenschaften, nämlich Lust und Traurigkeit — omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam vel tristitiam, quae sunt passiones — aber dennoch unterscheiden sich die moralischen Tugenden bezüglich der Handlungen von den moralischen Tugenden bezüglich der Leidenschaften; denn die ersteren dirigiren die Handlungen an sich, so daß letztere selbst ihr Gegenstand sind, wie z. B. die Gerechtigkeit, die anderen dagegen haben es hauptsächlich mit den inneren Affekten zu tun, die man Leidenschaften nennt, wie z. B. Mäßigkeit und Tapferkeit. Folglich zerfallen die moralischen Tugenden in solche, welche sich auf Handlungen, und solche, welche sich auf Leidenschaften beziehen.[2] Mit dieser Unterscheidung steht Thomas ganz auf dem Standpunkt des Aristoteles, auf dessen Autorität er sich stützt. Wiederholt stellt der Stagirite den Satz auf: die Tugenden haben es mit den Handlungen und Leidenschaften zu tun (*αἱ ἀρεταὶ εἶσι περὶ πράξεις καὶ πάθη*); ebenso stellt er wiederholt die Gerechtigkeit als Tugend hin, die sich mit den Tätigkeiten befaßt; die Mäßigkeit, Stärke und Sanftmut als solche, welche auf die Leidenschaften gerichtet sind.[3] Ebenso sagt Plotin: „Die eine Tugend hat es mit den Lüsten zu tun, die andere mit zornigen Affekten, ferner die eine mit dem Erwerb, die andere mit dem Aufwand."[4] Also hier wie dort werden die zunächst aufs äußere Tun gerichteten Tugenden von den in Leidenschaften wurzelnden unterschieden. Aristoteles und — im engsten Anschluß an ihn — Thomas verbreiten sich eingehend über diese beiden Tugendarten. Vor allem stimmen sie darin überein, daß die moralischen Tugenden, welche sich auf Handlungen beziehen, alle in der Gerechtigkeit — nicht als spezielle, sondern als allgemeine Tugend gefaßt — zusammentreffen. In letzterem Sinne faßt, wie schon einmal erwähnt, Aristoteles die Gerechtigkeit als das gesetzmäßige und billige Handeln überhaupt und dementsprechend die Ungerechtigkeit als die Gesetzwidrigkeit und Unbilligkeit: „Diese Gerechtigkeit nun ist die vollkommene Tugend, nicht zwar die Tugend an sich, aber die Tugend in Bezug auf den nächsten; und deshalb erscheint sie oft als die vorzüglichste (*κρατίστη*) Tugend, und weder der Abendnoch der Morgenstern kommt ihr an Herrlichkeit gleich, und wir haben im Leben das bekannte Sprichwort: „In der Gerechtigkeit ist jegliche Tugend beschlossen (*ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή ἐστι*). Und zwar ist sie vorzugsweise dadurch die vollkommenste

[1] ib. qu 60 a 1.
[2] ib. a 2.
[3] cf. Eth. Nic. II 3, 3; II 6, 10; 12 etc.
[4] Enn. VI 3, 18.

Tugend, daß sie die praktische Anwendung der vollendeten Tugend ist, vollendet aber ist sie deshalb, weil der, welcher sie besitzt, auch gegen den Andern die Tugend zu üben vermag und nicht bloß gegen sich selbst. Denn viele vermögen in ihren häuslichen Angelegenheiten die Tugend anzuwenden, in Beziehung gegen einen Andern aber sind sie dazu unfähig. . . Diese Gerechtigkeit nun ist nicht ein Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend;" sie ist mit der Tugend selbst identisch, in der Beziehung zu Andern Gerechtigkeit, als Habitus Tugend schlechthin; und in ihr fassen sich die ethischen Tugenden zusammen, wie die intellektuellen in der Weisheit."[1]

Ganz den gleichen Standpunkt teilt Thomas. Auch er identifizirt Gerechtigkeit mit Gesetzmäßigkeit und erklärt: „omnes virtutes morales quae sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum." Indessen läßt die rechtliche Beziehung zu Anderen, so fügt Thomas ergänzend hinzu, doch eine Verschiedenheit zu; denn anders schulde ich Etwas einem mir gleich Gestellten, anders einem mir Übergeordneten, anders einem unter mir Stehenden, anders kraft eines Vertrages oder Versprechens oder empfangener Wohltaten. Nach diesen verschiedenen Graden und Beziehungen wird die Gerechtigkeit z. B. zur Religion (religio) vermöge deren Gott das ihm Gebührende geleistet wird, zur Pietät (pietas) den Eltern und dem Vaterlande gegenüber, zum Dank (gratia) in Bezug auf die Wohltäter usw. So begründet also die Verschiedenheit der Verhältnisse n a c h A u ß e n eine spezifische Verschiedenheit der moralischen Tugenden.[2]

Das gleiche gilt von den inneren Affekten, den Leidenschaften und Objekten.

Aristoteles und mit ihm auch Thomas nehmen mit Einschluß der auf die Leidenschaften bezüglichen Gerechtigkeit 11 moralische Tugenden an, nämlich: Tapferkeit (*ἀνδρία* — fortitudo) Mäßigkeit (*σωφροσύνη* — temperantia), Freigebigkeit (*ἐλευθεριότης* — liberalitas), Prachtliebe (*μεγαλοπρέπεια* — magnificentia), Großgesinntheit (*μεγαλοψυχία* — magnanimitas), Ehrliebe (*φιλοτιμία* — philotimia), Sanftmut (*πραότης* — mansuetudo), Freundschaft (*φιλία* — amicitia), Wahrhaftigkeit (*ἀλήθεια* — veritas), Anständigkeit (*εὐτραπελία* — eutrapelia) und Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη* — iustitia). — Die Scham (*αἰδώς* — verecundia) betrachten unsere Philosophen — ebenfalls übereinstimmend — nicht als Tugend im eigentlichen Sinne des Wortes, da sie Folge unwillkürlich sich geltend machender Leidenschaft und nicht eines freien Willensaktes ist.[3]

[1] Eth. Nic. V 1, 9—19.

[2] S. Th. I II qu 60 a 3; II II qu 58 a 5.

[3] Eth. Nic. III, 9; III, 10—12; IV, 1—9; S. Th. I II qu 60 a 4—5; II II qu 144 a 1; Comment. in 4. Eth. lect. 17.

Aristoteles gibt nirgends ein Einteilungsprinzip dieser moralischen Tugenden an, sondern läßt nach der Definition des allgemeinen Tugendbegriffes die Aufzählung der einzelnen Tugenden ohne weiteres folgen; auch bei Besprechung der einzelnen Tugenden, die wesentlich in derselben Reihenfolge sich bewegt, unterläßt er jede Angabe des Prinzips ihrer Anordnung. Diese auffallende Tatsache ist zuerst von Schleiermacher in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre hervorgehoben worden. Er nahm dabei den Mangel einer äußerlichen Ankündigung für ein Fehlen des Prinzips selbst und meint, die aristotelischen Tugenden verdienen nur den Namen eines „Haufens", ohne Regel, noch sonst eine Vermutung für sich habend, sie sei das Ganze der sittlichen Gesinnung. Dieser Vorwurf wurde, wenn auch nicht in gleich schroffer Form, später mehrfach wiederholt, wie z. B. von Ritter[1] und Brandis.[2]

Andere wiederum finden in der aristotelischen Tugendreihe ein wohlgefügtes System. So urteilt z. B. Biese, daß „deren Einteilung keine willkürliche ist, sondern einen ganz naturgemäßen Fortschritt von dem Niederen zu dem Vollkommeneren offenbart". Und zwar findet er eine Unterscheidung dieser Tugend in 3 Klassen von Aristoteles beabsichtigt auf Grund seines Axioms, daß sich die besonderen Tugenden in den Trieben individualisiren.[3]

Auch Haecker constatirt 3 scharf gesonderte Gruppen und sucht mit vielem Geschick den Nachweis zu erbringen, daß „deren Aufeinanderfolge durch die aufsteigende Zweckfolge und die nach vollkommener Eudämonie strebende organische Entwicklung des Staatsganzen und seiner einzelnen Glieder bedingt ist".[4]

Doch welchen Einteilungsgrund man auch der Tugendlehre des Stagiriten zu Grunde legen mag, unverkennbar zeigt sich ein stufenmäßiger Fortschritt, den einerseits das Aufsteigen vom Individuellen zum Sozialen, anderseits vom Äußern zum Innern bestimmt.

Thomas unterläßt es angesichts der Tiefe und Gründlichkeit seiner Speculation nicht, eine ausführliche Angabe des Anordnungsprinzips vorauszuschicken. Seine Ausführung gipfelt in folgenden Sätzen: Die moralischen Tugenden, die sich auf die Leidenschaften des handelnden Subjektes beziehen, scheiden sich nach den verschiedenen Objekten der verschiedenen appetiven Potenzen und nach dem Verhalten dieser Objekte zu den Zwecken der Vernunft.

---

[1] Dr. Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie alter Zeit, Hamburg 1837, 3. Teil S. 345 ff. Zeller, die Philosophie der Griechen, 2. Teil Tüb. 1846 S. 491.

[2] Brandis, Geschichte der Entwicklung der griechischen Philosophie, Berlin 1862 S. 54[illegible]; u. Uebersicht des arist. Lehrgebäudes Berlin 1860 S. 140 ff.

[3] Biese l. c. S. 312 ff.

[4] Dr. Haecker, Ueber das Einteilungs- und Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der Nikomachischen Ethik, Berlin 1863 S. 17 ff.

So bestimmt sich diese mit Rücksicht auf ein greifbares, zur Erhaltung des Individuums oder der Gattung bezügliches Gut zur Mäßigkeit. Die nicht mit den Sinnen, sondern durch innere Wahrnehmung (non sensu, sed interiori virtute) aufzufassenden Güter der Einzelpersönlichkeit, Geld und Ehre, können entweder das concupiscible oder das irascible Begehren des Menschen beschäftigen, — eine Unterscheidung, welche bei ersteren Gütern unzuverlässig ist, weil sie die niedrigsten sind und zugleich den Tieren zukommen —. Mit Rücksicht auf das concupiscible Begehren bestimmt sich die Vernunft zur Freigebigkeit und Ehrliebe; mit Rücksicht auf das irascible Begehren zur Prachtliebe und Großgesinntheit. Von dem, was dem Handelnden an sich gut ist, muß sein Gutes im Verhalten zu Anderen (bonum hominis in ordine ad alium) unterschieden werden. Er kann sich aber Anderen in doppelter Weise anbieten, entweder zum Nutzen oder zum Vergnügen; in ersterer Beziehung kann er Anderen durch Freundschaft, oder besser gesagt, durch freundschaftliche Bereitwilligkeit (affabilitas) und Wahrhaftigkeit, in letzter Hinsicht durch Anständigkeit förderlich sein. Während in Hinsicht auf das begehrte Gut so viele Tugenden unterschieden werden, so sind in Rücksicht auf das Übel nur zwei Tugenden zu unterscheiden, nämlich die Sanftmut und der Starkmut. Das Gute ist nämlich stärker im Bewegen wie das Böse (bonum fortius est ad movendum quam malum); denn letzteres wirkt ja nach Dionysius (4. de div. nom) nur kraft des Guten. Folglich macht das Böse oder das Übel der Vernunft keine solche Schwierigkeiten, daß sie eine Tugend erfordert; außer wenn das Übel ein überragendes ist — und hier genügen diese beiden Tugenden. Das Gute aber ist mit vielen Schwierigkeiten verbunden, selbst wenn es kein schwer zu erreichendes Gut ist; und diese Schwierigkeiten erfordern verschiedene Tugenden.*

Eine genauere Darstellung der einzelnen Tugenden gehört nicht in den Rahmen unserer Abhandlung; nur der Großgesinntheit muß eine kürzere Besprechung gewidmet werden, da diese Tugend als ein typisches Beispiel von der sklavischen Abhängigkeit des Aquinaten von dem Stagiriten unter Preisgabe christlicher Gedanken hingestellt wird. Der Großherzige (*μεγαλοψυχός*) des Aristoteles schwelgt in dem Bewußtsein seiner hohen Würdigkeit, nimmt die Ehrenbezeugungen, die er aber weit unter seinem Verdienste erachtet, als einen ihm schuldigen Tribut in Gnaden hin, da man ihm nichts Besseres zu bieten im Stande ist, und zwar nur von bedeutenden, nicht von unbedeutenden Menschen. Dieser Großherzige glaubt in keiner Weise irgend eine Kränkung in Bezug auf seine Ehre verdient zu haben und ist geneigt, nicht

* S. Th. I II qu 60 a 5; cf. Werner l. c. 517 f.; Rietter l. c. S. 194.

der empfangenen, sondern nur der von ihm selbst gespendeten Wohltaten eingedenk zu sein, da das Spenden derselben ein Zeichen von Überlegenheit, das Empfangen aber von Inferiorität ist. Ferner ist er gegen Vornehme und Reiche stolz, nimmt eine gewisse Hoheit des Benehmens an und richtet sich nach dem Betragen eines Anderen nur dann, wenn dieser sein Freund ist; außerdem ist er öfters müßig und träge, zeigt Vielen gegenüber ein ironisches Verhalten und vermag mit Anderen nicht zusammenzuleben. Er besitzt die Totalität aller Tugenden und seine Tugend ist der krönende Schmuck aller anderen Tugenden (ἔοικε μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν).[1] Wir erkennen hier, wie Neander hervorhebt, das egoistische Element, wenn auch im Zusammenhang mit dem Edleren in der zum Selbstbewußtsein erwachenden sittlichen Natur des Menschen, den Culminationspunkt des antiken Standpunktes der Autonomie des Selbstgefühls im Gegensatz zu dem christlichen Standpunkt in der Demut. Das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott als der Grundton des ganzen Lebens, worin das Wesen der wahren Freiheit wurzelt, das Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit im Verhältnis zu den Anforderungen des Sittengesetzes, das Bewußtsein, daß der Mensch keine Gabe und keine Tugend hat, die nicht etwas Empfangenes wäre, dieses ist es, was dem *μεγαλοψυχός* fehlt, wie es fehlt dem, was man „edlen Stolz" nennt.[2] Die Kirchenväter hatten deshalb, wie Kirchmann[3] meint, „in ihrem Sinne ganz Recht, die Tugenden der Heiden nur für glänzende Laster zu erklären". Und so nimmt nach dem Urteil Redepenning's im Munde des hl. Thomas, der doch vom christlichen Standpunkte aus die Demut als höchste und echt christliche Tugend preist und in seinem Leben das Streben nach großen Ehren und Auszeichnungen nicht für das Wünschenswerteste erachtete, eine solche rückhaltslose Anerkennung der Leistungen des hellenischen Großgesinnten sich etwas wunderlich aus, und jenes Lob des Großgesinnten ist ihm darum auch schwerlich aus der innersten Seele geflossen, es ist ferner ein Beweis dafür, wie er in dem Bestreben, sich den Ergebnissen der Forschung des großen griechischen Denkers möglichst getreu anzuschließen, sich selbst untreu wird und der einheitlichen Darstellung seines Gedankenkreises Abbruch tut."[4]

Es ist richtig: Thomas nimmt den Begriff der *μεγαλοψυχία* unter dem Namen der magnanimitas in das System seiner Tugendlehre auf und trägt kein Bedenken, in die Lobeserhebungen, welche Aristoteles der Großgesinntheit spendet, einzustimmen und dieselbe

[1] Eth. Nic. IV, 3.
[2] Neander l. c. S. 102 f.
[3] Erl. Nr. 132.
[4] Redepenning l. c. S. 30.

ebenfalls als eine Tugend anzuerkennen, quae omnes virtutes maiores facit.

Allein er faßt die Großmut in den wesentlichen Punkten doch ganz anders als Aristoteles. Einmal schlägt sie — im diametralen Gegensatz zur aristotelischen Auffassung — die von den Menschen kommende Ehre nicht so hoch an. Die Tugend kann ja nicht von den Menschen, sondern nur von Gott allein genugsam geehrt werden. Der Großmütige überhebt sich daher nicht wegen großer Ehre, die ihm etwa zu Teil wird, sondern er verachtet sie vielmehr; denn er hält sie nicht für größer als sich selbst. Ebenso vermögen aber auch Entehrungen seinen Mut zu brechen; denn er hat das Bewußtsein, daß ihm dieselbe ohne sein Verschulden zugefügt werden. Auch verachtet er keinen Menschen, auch nicht den größten Sünder, wohl aber haßt er das Laster und die Sünde als Abfall von Gott. Umgekehrt ehrt er andere, insofern er den Vorzug der göttlichen Gnadengeschenke in ihnen erkennt — auf Grund des klaren Schriftwortes: ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus und: timentes Dominum glorificat.

In der thomistischen Umbildung ist die Großgesinntheit der christlichen Lebensauffassung sogar sehr förderlich. Denn Aufgabe des Christen ist es, wie Thomas hervorhebt, nach Großem und Erhabenem zu streben und die eitlen und weniger glorreichen Dinge zu verachten. Denn die Erhabenheit und Hoheit Gottes verdient es, daß seine Diener etwas Großes und Namhaftes für seinen Dienst tun; dann treibt die Größe der Gnade täglich den Menschen zu einer höheren Vollkommenheit an, endlich lockt die Herrlichkeit des versprochenen Himmels zu heroischen Taten an. Nun ist es gerade die Großmut, welche uns antreibt, das Niedrige und Geringe zu verachten und stets nach dem wahrhaft Großen zu streben. Sie offenbart sich in der Geringschätzung zeitlicher Güter, der Reichtümer, Ehren und Lüste und in der Übernahme großer Werke um Gottes willen und besonders auch darin, daß sie sich in der Übung der Tugenden nicht mit der Mittelmäßigkeit begnügt, sondern das Schwierige und Anstrengende anstrebt. Angesichts dieser nicht zu unterschätzenden Bedeutung wird die Großmut denn auch in der Bibel (z. B. II. Makk. 14) als Tugend gepriesen, wie sie auch in den christlichen Moralbüchern Aufnahme fand.* Es ist deshalb dem Aquinaten jenes Lob des Großgesinnten nicht, wie Redepenning vermeint, „schwerlich aus der innersten Seele geflossen", und er hat in dem Streben, den Ergebnissen der Forschung des großen griechischen Denkers möglichst

* S. Th. II II qu 129 a 1, 2, 3, 4, 5 u. 8 II. cf. Rietter l. c. S. 457. Göpfert, Moraltheologie, 2. Bd. 3. Aufl. S. 298.

getreu sich anzuschließen, der einheitlichen Darstellung seines Gedankenkreises keinen Abbruch getan, sondern dieselbe gefördert.

III. Als weitere Tugendreihe nimmt Thomas die sog. Kardinaltugenden in sein System auf.

Bekanntlich stellte Platon — nicht auf Grund der Verschiedenheit der Objekte, auf welche sich die sittliche Tätigkeit bezieht, sondern auf Grund der Seelenkräfte oder Teile des Menschen — eine Vierheit von Grundtugenden die bekannten vier Kardinaltugenden fest, nämlich: 1) die Weisheit (σοφία) als die Herrschaft der Vernunft mit klarer Einsicht; 2) die Tapferkeit (ἀνδρία), als der Mut, den Forderungen der Vernunft nachzukommen gegen Lust und Schmerz; 3) die maßhaltende Besonnenheit (σωφροσύνη), als die Unterordnung der niederen Seelenteile, des Mutes und der Begierde unter die Vernunft; 4) die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) als die Harmonie des Ganzen in der Beschränkung der einzelnen Teile der Seele auf die jedem zukommende Aufgabe.[1] Diese Tugendreihe hat Plato nicht zuerst aufgestellt, sondern von der Tradition der hellenischen Volksanschauung übernommen; er hat sie nur philosophisch begründet und gerechtfertigt und definitiv festgestellt. Sie treten schon in den sophistischen und sokratischen Untersuchungen über die Tugend hervor.[2]

Aristoteles nimmt diese Vierzahl der Tugenden in sein System zwar nicht auf, setzt vielmehr seine aufsteigende Reihe an deren Stelle; aber sie schlagen auch bei ihm durch. Tapferkeit und Mäßigkeit beginnen die Reihe der Tugenden. Die nächstfolgenden schließen sich an die Mäßigkeit an. Die Gerechtigkeit ist die höchste und zusammenfassendste moralische Tugend. Die dianoetischen Tugenden werden nicht um ihrer selbst willen abgehandelt, als Parallele zu den eigentlichen ethischen, sondern nur ihrer Beziehung auf diese, sofern die φρόνησις die Erkenntnis der richtigen Mitte gibt und so das sittliche Verhalten regelt. Von den beiden Paaren der vier Kardinaltugenden werden die übrigen eingeschlossen. Und auch anderwärts zeigt sich, daß sie seinem Geiste gegenwärtig waren und sich unwillkürlich vordrängen.[3] Also kann auch Aristoteles dieselben nicht ganz verleugnen. In der Folgezeit haben sie sich behauptet und sind durch Vermittlung der Stoa sowohl in die jüdische Religionsphilosophie Alexandriens als auch in die römische Popularphilosophie übergegangen. Hier ist es besonders Cicero, der sich in seiner Schrift: de officiis, über die Kardinaltugenden, die er aus den Grundtrieben des Menschen als eines

---

[1] Rep. IV, 441 c — 443 b.

[2] Luthardt, die antike Ethik S. 40.

[3] So z. B. Reth. 1366 b, 1: *μέρη δὲ ἀρετῆς δικαιοσύνη, ἀνδρία, σωφροσύνη, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότης, πραότης, σοφία.*

vernünftigen Wesens ableitet, verbreitet.[1] Auch die Bibel kennt sie, wenn sie Sap. 8, 7 sagt: „Wenn jemand Gerechtigkeit lieb hat, so sind ihre Wirkungen große Tugenden; denn die Mäßigkeit lehrt sie und Klugheit und Gerechtigkeit und Mannhaftigkeit, über welche hinaus es nichts Heilsameres dem Menschen gibt im Leben." Ob sie aus der hellenischen Philosophie in das Buch der Weisheit hinübergenommen wurden oder der eigenen Auffassung des Verfassers entstammen, kann hier nicht untersucht werden. Sicherlich war letzterer in der hellenischen Philosophie wohl bewandert, und ebenso sicher richtet sich der Geist und das Endziel des Buches gegen die damals herrschenden philosophischen Systeme des Epikuräismus und Stoicismus. Unter den Kirchenvätern hat der hl. Ambrosius von Mailand das Verdienst, eine Untersuchung über diese Grundtugenden vom christlichen Standpunkt aus zuerst angestellt zu haben. Er bezeichnet sie als virtutes principales (de officiis I, 115) und bestimmte dadurch die Richtung der wissenschaftlichen Entwicklung der kirchlichen Sittenlehre in den folgenden Jahrhunderten. In einem dem Ambrosius nicht zugehörigen Werke de sacramentis (III 2, 8) kommt der Name virtutes cardinales vor, der nachher herrschend wurde. Des Weiteren verbreitet sich über dieselben der hl. Augustinus in seiner Schrift: de moribus ecclesiae catholicae (XV 25).[2] Auch Gregor der Große nimmt die Lehre von den virtutes principales wieder auf (in Ezech. lib. I Hom. III § 8). Vor Thomas beschäftigt sich besonders Alkuin in seiner Schrift: de virtutibus et vitiis mit den Kardinaltugenden, wobei hauptsächlich die Art und Weise, wie er die Begriffe von denselben mit den christlichen Prinzipien in Verbindung setzt, bemerkenswert ist und Petrus Lombardus, der in den quatuor libri sententiarum u. a. auch die Frage aufwirft, ob und wie weit diese Tugenden noch im ewigen Leben fortdauern.[3]

Thomas nennt diese Tugendreihe Kardinaltugenden, weil sie die Türe zu den übrigen Tugenden sind.[4] Mit Berufung auf Ambrosius, Gregor den Großen, Cicero und Augustinus stellt er über dieselben folgende Grundsätze auf: Kardinaltugenden können nur jene Tugenden genannt werden, auf welche der volle und ganze Begriff der Tugend sich anwenden läßt, d. h. die sittlichen Tugenden, nicht aber die intellektuellen; vor letzteren kann

---

[1] de off. III, 6, 32; III 14, 19; I 22, 76; I 5, 14, 15, I 6, 18; cf. Haßler, Ueber das Verhältnis der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des Ciceronianischen Buches de officiis mit dem gleichnamigen des hl. Ambrosius. München 1866.

[2] cf. Jos. Mausbach, die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg i. B. 1. Bd. 1909 S. 207 ff.

[3] cf. Neander l. c. S. 288 ff.

[4] In III. Sentent. dist. 33 qu 2 a 1: virtutes cardinales dicuntur ad similitudinem cardinis, in quo motus ostii firmatur.

möglicher Weise blos die Klugheit unter die Kategorie derselben fallen, weil sie vom Gesichtspunkte der Materie aus betrachtet, zu den sittlichen Tugenden gehört.[1] Die Vierzahl der Kardinaltugenden ist nicht blos als etwas empirisch Gegebenes aufzufassen, sondern in ihr ist das notwendige Erfordernis zur vollständigen Verwirklichung der Vernunftherrschaft im Leben des Menschen zu erblicken. Diese Zahl ergibt sich nämlich, mag man das formelle Prinzip oder das Subjekt der moralischen Tugend ins Auge fassen. Das formale Prinzip der sittlichen Tugend ist das bonum rationis. Dieses kann von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden: einmal insofern es von der Vernunft erkannt und festgehalten wird (secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit) — und diese Erkenntnis ist Sache der Klugheit (prudentia) — dann aber auch insofern, als die Vernunft auf die nach Außen gerichtete Tätigkeit angewendet wird — und das ist Sache der Gerechtigkeit (iustitia). Angewendet kann sie aber auch werden auf die sensitiven Bewegungen und Affekte (circa passiones), damit diese in der Ordnung der Vernunft beschlossen bleiben. Nun kann aber der Widerstreit derselben gegen die Vernunft ein doppelter sein: Der Affekt kann entweder zu etwas, was der Vernunft widerstreitet, antreiben, oder er kann vor etwas zurückschrecken, was die Vernunft gebietet. Im ersteren Falle muß die sensitive Bewegung zurückgedrängt werden — und das ist Sache der Mäßigkeit (temperantia); im letzteren Falle muß der Mensch sich einen Impuls zur vernunftgemäßen Tätigkeit geben — und das ist Sache der Starkmut (fortitudo). Die gleiche Zahl der Kardinaltugenden ergibt sich, wenn man auf das *Subjekt* der moralischen Tugend Rücksicht nimmt; denn dieses ist das rationale per essentiam u. das rationale per participationem, welches letzteres wiederum ein dreifaches ist: der eigentliche Wille, das concupiscible und das irascible Vermögen. Das essentiell Vernünftige — die eigentliche Vernunft — wird nur vervollkommnet durch die Klugheit, der Wille durch die Gerechtigkeit, das concupiscible Vermögen durch die Mäßigkeit und das irascible durch die Starkmut.[2]

Diese 4 Tugenden können ferner im *engeren* und *weiteren* Sinne gefaßt werden. Im ersteren Falle hat jede derselben ihr eigenes Objekt und ihre spezifische Bestimmtheit. Ihr Verhältnis zu den übrigen Tugenden ist nicht das der Gattung zur Art, sondern ein solches des Hauptsächlichen zum Sekundären. Die Kardinaltugenden lassen aber auch eine *weitere* Auffassung

---

[1] S. Th. I II qu 61 a 1; de virt. qu 5 a 1.

[2] S Th. I II qu 61 a 2; de virt. qu 1 a 12; qu 5 a 1; in III sent. dist. 33 qu 2 a 1.

zu, wobei sie dann als allgemeine Tugendbestimmungen erscheinen — wie später dargetan wird.[1]

Des Weiteren nimmt Thomas auch die plotinische Unterscheidung der Kardinaltugenden in sein System auf, wodurch seine Tugendlehre recht compliziert werden soll.[2]

Plotin führt nämlich aus: Ziel und Aufgabe der Tugend ist die Glückseligkeit, bestehend in der Verähnlichung, ja Einheit mit Gott. Es entsteht nun vor allem die Frage, ob Gott, dessen Ähnlichkeit wir anstreben, dieselben Tugenden besitze wie wir. Dabei sind zunächst zwei Arten von Tugenden zu unterscheiden: Die sogenannten bürgerlichen Tugenden und Tugenden höheren Art. Erstere sind Einsicht (φρόνησις) auf dem Gebiete des Denkvermögens, Tapferkeit (ἀνδρεία) auf dem des Zornvermögens, Besonnenheit (σωφροσύνη) in einer gewissen Gleichmäßigkeit und Übereinstimmung des Begehrungs- und Denkvermögens bestehend, Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) als die eigentümliche Tätigkeit eines jeden von diesen zusammen in Bezug auf Herrschen und Beherrschtwerden. Die Frage selbst verneint Plotin; vor allem will er Gott nicht die politischen Tugenden zugeschrieben wissen. Denn wenn wir ihm auch durch die Tugenden ähnlich werden, so muß er sie ebenso wenig notwendig besitzen, als z. B. das Feuer, durch dessen Gegenwart Wärme hervorgebracht wird, selbst durch Gegenwart des Feuers warm werde.[3] Dagegen sind in der göttlichen Intelligenz, im Nus, die Muster und Vorbilder (παραδείγματα) für die menschlichen Tugenden. Die reingeistige Tätigkeit ist dort Wissenschaft und Weisheit, die Einkehr in sich die Besonnenheit, die eigentümliche Tätigkeit die Erfüllung der eigenen Obliegenheiten; an die Stelle der Tapferkeit tritt die Freiheit von der Materie und das Reinbleiben in sich selbst.[4]

Des Weiteren stellt unser Philosoph die Frage: wie wird die Verähnlichung mit Gott erreicht und vermittelst welcher Stufenreihe kommt sie zu Stande? Im Allgemeinen genommen durch jede Tugend; denn alle Tugenden ohne Ausnahme sind Reinigungen. Des Näheren führen zu Gott an unterster Stelle die bürgerlichen Tugenden, welche sich auf das äußerliche mit der Materie gemischte Leben beziehen. Sie schmücken unsere Seele und machen sie besser, indem sie unsere Begierden regeln, zügeln unsere Leidenschaften, indem sie die falschen Vorstellungen durch richtige ersetzen und unserem Wesen Maß geben. Dieses Maß, das unsere Seele erhält, wie die Materie die Form, ist eine Spur dessen, was

---

[1] S. Th. I II qu 61 a 3—4 Comment. in 2 Eth. lect. 8.

[2] cf. Dr. Friedrich Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, Berlin 1868 S. 201, Neander l. c. S. 300, Redepenning l. c. S. 15.

[3] Enn. I 2, 1.

[4] Enn. I 2, 7.

in der geistigen Welt das Beste ist. Nur was dieses Maß besitzt, kann Gott ähnlich werden, und je mehr die Seele an der Gestalt Teil hat, um so mehr nähert sie sich Gott und wird ihm ähnlich. Doch sind diese niederen Tugenden nur schwache Abbilder und Nachahmungen der wahren intelligiblen Tugenden und bilden dementsprechend nur die niedrigste Stufe der Erhebung zu Gott.[1] Die Ähnlichkeit mit Gott, zu der wir bestimmt sind, ist eine ungleich höhere, eine solche, welche die Gleichheit (Identität) in dem Ähnlichen voraussetzt. Sie wird angebahnt durch die Reinigung (*κάθαρσις*), d. h. durch die Lösung von der Sinnenwelt und den auf sie gerichteten Neigungen und Leidenschaften. Da nämlich die Seele schlecht ist, insofern sie mit dem Körper vermischt ist, und gleichen Affektionen unterworfen ist und überall seinen irrigen Meinungen sich anschließt, so wird sie gut und tugendhaft, wenn sie nicht seinen Irrwahn teilt, sondern allein tätig ist (*μὴ συνδοξάσουσα*; — das ist das *νοεῖν* und *φρονεῖν* — nicht gleiche Leidenschaften teilt (*μὴ ὁμοπαθῆς*) — das ist das *σωφρονεῖν* — noch sich vor der Trennung von dem Körper fürchtet — das ist das *ἀνδρίζεσθαι* — endlich wenn der *λόγος* und der *νοῦς* in ihr herrscht — das ist die *δικαιοσύνη*. Ein solcher Zustand der Seele, in welchem sie denkt, ein intellektuelles Leben führt und leidenschaftslos ist, bedeutet eine Verähnlichung mit Gott; es sollen die sinnlichen Affektionen nicht nur wie durch die bürgerliche Tugend beschränkt, sondern gänzlich ausgerottet werden; die Tugend gehört der Seele an, aber nicht dem *νοῦς* und dem, was über dem *νοῦς* ist.[2] Indeß besteht die vornehmste Tugend und die eigentliche Verähnlichung mit Gott nicht so sehr im Reinwerden — durch Weltflucht und Losschälung von allem Irdischen, als im Reinsein (*κεκαθάρθαι*), dem Hinweggenommensein alles Fremden als dem Abschluß der Reinigung. Die Reinigung würde genügen, wenn die Seele vor der Verunreinigung das Gute wäre; dann wäre das nach der Reinigung Übrigbleibende das Gute; es ist jedoch dieses das Gute nicht selbst, sonst könnte die Seele nicht in das Böse fallen. Das Gute muß deshalb noch etwas anderes sein. Die Seele hat nur Teil am Guten; für sie besteht das Gute in der dauernden Vereinigung mit dem ihr Verwandten, d. h. mit dem Geiste, das Schlechtsein aber im Zusammensein mit dem ihr Entgegengesetzten. Eins wird die Seele mit dem *νοῦς* indem sie sich zu demselben hinwendet (*ἐπιστρέφεται*). Somit umfaßt nach Plotin der Werdegang des Aufstieges zu Gott zwei wesentliche Momente. Die Abkehr vom Materiellen und die Hinwendung zum Guten, zu Gott; dementsprechend sind auch zwei Tugendreihen zu unterscheiden: die Tugenden der sich

[1] Enn. I 2, 2; 6, 6.
[2] Enn. I 2, 3 u. 5.

reinigenden Seele oder die reinigenden Tugenden, gehend auf die Befreiung von jeder ἁμαρτία durch Flucht aus der Sinnlichkeit, und die Tugenden der gereinigten Seele, oder die vergöttlichenden Tugenden, deren Ziel darin besteht: οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι ἀλλὰ θεὸν εἶναι. Diese letztere Tugend und Vollkommenheit, bestehend in der Vereinigung mit der gleichen Natur, das ist mit Gott, bewirkt die Anschauung des Geistigen, welches ein Bild seiner selbst in der gereinigten Seele hervorruft. Sie besaß dieses Bild in sich, aber ohne Wirksamkeit, schlummernd, dunkel; hinzugewendet zum Nus, wird die Seele erleuchtet, und die in ihr schlummernden Abdrücke des intellektuellen Lebens werden zur Wahrheit und Wirklichkeit desselben erhoben. In dieser Einkehr bei Gott erblickt die Seele die reine Quelle des Lebens, die reine Quelle der ersten Intelligenz, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele. In der Vereinigung mit dem Nus kehren die politischen Tugenden in verklärter Gestalt wieder: Die höhere Gerechtigkeit ist die auf den Geist gerichtete Wirksamkeit (τὸ πρὸς τοῦν ἐνεργεῖν), die Selbstbeherrschung ist die Wendung in den Geist hinein (ἡ εἰσω πρὸς τοῦν στροφή), die Starkmut ist die Affektionslosigkeit, die von der Angleichung an das Augenziel, das aller Anfechtung entrückt ist, herstammt (ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει), die Weisbeit und Einsicht aber ist das Geistesschauen (πρὸς τοῦν ὅρασις).[1]

Zu dieser letzten und höchsten Erhebung zu Gott sind jedoch nicht alle Menschen befähigt; sie ist ein Vorzug weniger besonders begnadigter Sterblicher: nämlich der Musenverehrer, der Erotiker und der philosophischen Naturen, bei denen je nach der Verschiedenheit der Individualitäten der Aufstieg auf andere Weise erfolgt, wie an einer anderen Stelle näher dargetan wird.[2]

Thomas schließt sich dieser plotinischen Einteilung der Kardinaltugenden, die er aus Makrobius (1. sup. somn. Scip. 8) kennt, an. Seine Deduktion und Beweisführung gipfelt in folgenden Sätzen: Die bei Plotin vorkommende Bezeichnung der Kardinaltugenden als exemplarische Tugenden (virtutes exemplares) läßt sich auf die Idee zurückführen, daß in Gott das Vorbild (exemplar — παράδειγμα) aller menschlichen Tugenden sei, wie in ihm die Gründe und Voraussetzungen aller Dinge sind. Die Notwendigkeit solcher Tugenden liegt auf der Hand: „Die Seele muß," wie Augustin (de mor. Eccl. 1) sagt, „einem Wesen nachfolgen, damit die Tugend in ihr entstehen könne, und das ist Gott; wenn wir ihm folgen, werden wir gut leben."

Die nähere Bestimmung dieser Tugenden ist ganz plotinisch: „Der göttliche Geist (ipsa divina mens in Deo) ist die Klugheit, die

[1] Enn. I, 2, 6 fin.
[2] cf. Enn. I 3, 1.

Hinkehr der göttlichen Intention auf sich selbst (conversio divinae intentionis ad seipsum) ist die Mäßigkeit, welche im Menschen als Conformität des Begehrungsvermögens mit der Vernunft erscheint; die Stärke Gottes ist dessen Unveränderlichkeit (immutabilitas); seine Gerechtigkeit ist die Beobachtung des ewigen Gesetzes in all' seinen Werken (observatio legis aeternae in suis operibus).

Die virtutes politicae sind die eigentlichen menschlichen Tugenden. Ihre Aufgabe besteht darin, den Menschen als Gemeinwesen (animal politicum) zu befähigen, daß er sich richtig verhalte in rebus humanis gerendis. Sie nehmen die niedrigste Stelle ein, da sie ihrer Bestimmung gemäß das gewöhnliche, rein menschliche Leben gestalten, sind jedoch auch nicht ohne alle Bedeutung für den Aufschwung zu Gott; denn passiones (politicae virtutes) molliunt, id est ad medium reducunt.

Hauptaufgabe des Menschen ist es, nach 5 Eth 7 und nach vielfacher Empfehlung in der hl. Schrift, wie z. B. bei Matth. 5: „seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist", eine größtmögliche Annäherung an das Göttliche anzustreben (ad hominem pertinet, ut etiam divina se trahat, quantum potest) und seinem göttlichen Vorbilde ähnlich zu werden. Folglich müssen auch Kardinaltugenden gleichsam in der Mitte stehen zwischen dem rein Menschlichen und Göttlichen. Und diese werden, je nachdem das vorgesteckte Ziel noch erstrebt wird oder bereits erreicht worden ist — so daß also dieselben nach der Verschiedenheit der Bewegung und des Abschlusses (secundum diversitatem motus et termini) unterschieden werden — reinigende Tugenden (virtutes purgatoriae) oder Tugenden der schon gereinigten Seele (virtutes purgati animi) genannt. Im ersten Falle verachtet die Klugheit alles Irdische um der Betrachtung des Göttlichen willen; die Mäßigkeit verzichtet, soweit es die Natur zuläßt, auf die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse, die Stärke fürchtet nicht mehr die Trennung vom Körper, die Gerechtigkeit hat die volle Zustimmung der Seele zu solchem Beginnen gewonnen. Im zweiten Falle betrachtet die Klugheit nur mehr das Göttliche; die Mäßigung weiß nichts mehr von irdischen Begierden; die Starkmut kennt keine Leidenschaft mehr; die Gerechtigkeit hat einen ewigen Bund mit dem göttlichen Geiste geschlossen durch Nachahmung desselben.

„Diese Tugenden," so schließt Thomas seine Untersuchung, „finden sich bei den Seligen, sowie bei jenen, die hier auf Erden die höchste Stufe der Vollkommenheit erklommen haben." *

Wir sehen also: Thomas folgt mit peinlicher Genauigkeit den Spuren Plotins. Hier wie dort die gleiche Einteilung der Kardinaltugenden in politische, reinigende, in Tugenden des ge-

* S. Th. I II qu 61 a 5.

reinigten Geistes und in Exemplartugenden; hier wie dort die gleiche Inhaltsbestimmung und das gleiche Ziel. Besonders sind sich unsere beiden Autoren darüber einig, daß die zwei Hauptmomente des Aufstieges zu Gott die Loslösung vom Irdischen und der Sünde und die Hinwendung zu Gott bilden, — ein Grundsatz, den Thomas besonders ausführlich in seiner Gnadenlehre vertritt[1] und der auch die christliche und theologische Auffassung beherrscht. Endlich erachten beide Philosophen ebenfalls übereinstimmend die höchste dieser Tugenden, die vergöttlichende Tugend, als das Prärogativ besonderer Begnadigung: Bei Plotin sind es die künstlerischen und wissenschaftlichen Fähigkeiten, denen Aussicht auf Erreichung der Volltugend und damit des letzten und wahren Zieles menschlichen Lebens geöffnet ist; nach Thomas genießen diesen Vorzug die Seligen des Himmels und die Tugend-Heroen auf der Welt.

Erscheint aber die Aneignung dieser Tugendreihen Plotins nicht geradezu bedenklich für die christliche und besonders für die katholische Tugend- und Lebensauffassung, da doch der plotinische Begriff der Reinigung den diametralsten Gegensatz zur christlichen Weltanschauung bildet? Gewiß betrachtet auch das Christentum das sittliche Leben als einen Läuterungsprozeß für das jenseitige Leben, aber es macht die Reinigung nicht zu etwas von dem übrigen sittlichen Handeln Verschiedenem und dadurch zu etwas blos Negativem. Das reinigende und kämpfende Element ist, wie Neander[2] richtig hervorhebt, nur eine Seite der ganzen Tugend und kann nur im Zusammenhang mit dieser bestehen. Ganz anders nach plotinischer Auffassung. Es wird schön gesagt, daß ohne Tugend Gott ein leerer Name sei; aber es tritt doch nur die negative Seite des Sittlichen recht hervor. Die positive praktische Tugend wird etwas sehr Untergeordnetes. Die politischen Tugenden, die Aristoteles so sehr betonte, schrumpfen für den aufwärts strebenden Weisen beinahe zur Bedeutungslosigkeit zusammen. Wie kann das Handeln, die politische Tugend, einem Mann von Wert sein, welcher das Höchste, das einzige Ziel unseres Strebens in dem Schauen des Einen suchte! Im Übersinnlichem vergessen wir die guten Taten unseres Lebens und achten sie gering; mit dem Einen vereint schätzen wir das Politische für unser unwürdig; den Chor der Tugenden lassen wir hinter uns, sowie der, welcher in das Heiligtum eingeht, die Bilder der Götter im Vortempel hinter sich zurücklässt.[3] Besonders tritt das rein negative Element, die Entmenschlichung in den Vordergrund und es verflüchtet sich der Tugendbegriff zu

---

[1] z. B. S. Th. I II qu 113 a 5.
[2] l. c. S. 108.
[3] Enn. IV 3, 32; VI 9, 7, 11.

einem solchen Residuum, daß seine wahre Bedeutung ganz verloren geht, wenn sich die politischen Tugenden zu den reinigenden steigern. Hier gilt als das Höchste die Loslösung von aller nach außen gerichteten praktischen Tätigkeit, das sich Losmachen von der Berührung mit der Sinnenwelt und das durch fortschreitende Befreiung von dem Sinnlichen und Zurückziehung in sich selbst immer mehr Reinigen für die auf das höchste gerichtete Betrachtung. Bei den Tugenden des Gereinigtseins vollends kommt Alles nur darauf zurück, daß der Geist, losgemacht von allem Fremdartigen, ganz in die Betrachtung sich versenkt. So wird auch, wie Neander betont, egoistische Selbstvervollkommnung das höchste Ziel. „Nicht in die Erfüllung der einem Jeden von Gott verliehenen sittlichen Lebensaufgaben wird, wie es sein sollte, die wahre Selbstvervollkommnung gesetzt, so daß die Arbeit an sich selbst und für sein wahres Selbst mit der auf das Beste Aller in der Verwirklichung der sittlichen Lebensaufgabe eines jeden gerichteten Tätigkeit zusammenfiele." Es fehlt die Liebe, welche alles dieses verbindet und die höchsten Ideen zur Verwirklichung überführt, die wahre Verähnlichung mit Gott in dem sittlichen Handeln dargestellt.[1]

Dieser bedenklichen Einseitigkeit ist, so lautet der Vorwurf, auch Thomas verfallen infolge seiner kritiklosen Aneignung plotinischer Gedanken, die dem Christentum fremd sind; auch bei ihm tritt „das einseitig ascetische Element, die Lossagung von allem Weltlichen, statt der Aneignung desselben für das Göttliche hervor".[2]

Allein schon die große Bedeutung, welche der Aquinate der Philosophie und der Vernunfterkenntnis überhaupt beilegt, sowie der Umstand, daß er in seine philosophischen Anschauungen mehr den weltförmigen, realistischen Aristoteles als den weltflüchtigen, idealistischen Plato sich zum Führer erkoren hat, hätte einen solchen Vorwurf unmöglich machen sollen. Thomas, wie überhaupt die mittelalterlichen Scholastiker anerkennen die Gottgefälligkeit der irdischen Arbeiten und weisen auf die Bedeutung der natürlichen Sittlichkeit und der menschlichen Tugenden auch für das übernatürliche Ziel allenthalben hin. So weiß Thomas z. B. schon dem leiblichen Leben sittliche Beziehungen abzugewinnen. Er fordert zwar den Kampf gegen das Fleisch, soweit es angesteckt ist von Schuld und Strafe; aber dieser Kampf schließt nach II. Cor. 5 die vernünftige Liebe des Leibes nicht aus. Denn „auch die körperlichen Werke können uns zur Seligkeit verhelfen".[3] Abgestumpftheit dem Sinnlichen gegenüber betrachtet er mit Aristo-

[1] l. c. 107 ff.
[2] l. c. S. 301.
[3] S. Th. II II qu 25 a 5.

teles (II. Eth. 7) als diametralen Gegensatz zur Tugend der Mäßigkeit geradezu als Sünde. Standespflichten, wie andere verschiedene Rücksichten und Verpflichtungen legen dem einen Enthaltsamkeit auf, dem anderen das Gegenteil.[1] Deshalb zählt er auch die Eutrepalia, die maßvolle Haltung in Spiel und Erholung,[2] die Verbindung von Anmut und Bescheidenheit in der Haltung und Kleidung des Körpers[3] und selbst die Großmut[4] zur Allseitigkeit des Sittlichen. Auch diese Tugenden dienen dem Endziele des Menschen, wenn sie gottgewollten Motiven entspringen. Zur Verwirklichung der sittlichen Lebensaufgabe fordert Thomas auch ein gewisses Maß von Besitz, weshalb er auch — trotz des scheinbaren Verbotes Christi — Sorge um das zeitliche Gute verrät und auch den ehrsamen Handelsgewinn mit der Sittlichkeit vereinbar findet. Denn die nach dem Schriftworte so sehr betonten und mit Himmelslohn vergoltenen Tugenden der christlichen Nächstenliebe, Freigebigkeit und Mildtätigkeit lassen sich ohne irdischen Besitz nicht realisiren.[5]

Seine Aufforderung zum echten und wahren Patriotismus und zur Tapferkeit im Kriege, wobei er den Tod fürs Vaterland geradezu als Martyrium feiert wie den für den Glauben, sind zu bekannte Tatsachen, als daß sie einer eingehenderen Erörterung bedürften.[6]

Allerdings gibt Thomas dem Verzicht auf Weltfreuden, auf Ehre und Besitz, wie er in den Orden geübt wird, den Vorzug vor dem Gebrauche dieser Güter, jedoch streng genommen nicht dem Verzicht als solchem, sondern dem religiösen Sinn, der in ihm sich ausspricht und durch ihn gefördert wird.[7] An sich betrachtet er denjenigen als den vollkommensten, der den Weltberuf mit der höchsten Gottinnigkeit verbinden könnte. Allein da für die schwache und gefallene Menschheit in der Lust und Last des Zeitlichen durchweg ein Hemmnis des sittlichen Aufschwungs liegt, so findet er die Erreichung des höchsten Zieles im Weltgetriebe in vielen Fällen in Frage gestellt, wie denn auch in gleicher Erwägung sich die hochstrebenden Seelen zu ascetischen Lebensformen hingezogen fühlen.[8]

---

[1] ib qu 142 a 1.
[2] ib. qu 168 a 2.
[3] ib. qu 169 a 1.
[4] ib. qu 132 a 1.
[5] ib. qu 135 u. 77 a 4.
[6] cf. S. Th. suppl. 41, 1–4; c. Gent. III 123–126; S. Th. II II qu 26 a 8 u. 13. ib. 26, 8; 101, 1; 102, 1; 103, 1; 124, 5 ad 3.
[7] ib. 184 a 3; 186 a 2.
[8] 188 a 1. Opusc. 18 c 7; c. Gent. III, 136; S. Th. II II qu 187 a. 3 ad 1; Suppl. 41, 2 ad 4; II II 184, 1, 3; Opusc. 18 c 7; cf. Mausbach, Christentum und Weltmoral S. 39 ff.

Mit Unrecht wird also gegen Thomas der Vorwurf des einseitigen Hervortretens des ascetischen Elementes erhoben. Noch unbegründeter klingt die Unterstellung, Thomas sei entgangen, daß das Weltliche für das Göttliche angeeignet werden müsse. Auch er stellt, wie an einer späteren Stelle ausführlich dargetan wird, die strikte Forderung, daß durch die Liebe, die Seele der Tugenden, das ganze Tugendleben in die höhere christliche Sittlichkeit aufgenommen werde und die ganze Sittlichkeit und Arbeit des Christen als Entfaltung der Liebe die Weihe des übernatürlichen Verdienstes erhalte, so daß also mit der Ausübung des Sittlichen auch die Reinigung gegeben ist.

Thomas konnte demnach die reinigenden und vergöttlichende Tugenden Plotins in sein System aufnehmen, ohne Gefahr zu laufen, wesentlich christliche Gedanken preiszugeben. Diese Aufnahme lag im Gegenteil sehr nahe wegen mehrfach enger Verwandschaft christlicher und plotinischer Ideen: Hier wie dort wird einer mächtigen Verinnerlichung des Daseins und eine Beziehung alles Lebens auf Gott das Wort geredet, hier wie dort ist die Vollendung der Seele im Schauen des höchsten Wesens abhängig von dem Fortschritte und Maße der sittlichen Reinheit: „Selig sind, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott anschauen." Also konnte Thomas die christliche Wahrheit durch die plotinische Lehre stützen und bekräftigen. Aber während die letztere bei der Reinigung fast ausschließlich an die Loslösung vom Leiblichen, an völlige affektlose Selbsteinkehr der Seele denkt, faßt Thomas die Sittlichkeit allseitig und betrachtet als ihren Kern die Gottes- und Nächstenliebe. Er führt also einen plotinischen Gedanken in seinen richtigen Ansätzen weiter und setzt ihn in Beziehung auf das christliche Zentrum der Sittlichkeit — eine Erscheinung, die noch deutlicher bei den Exemplar-Tugenden zu Tage tritt.

Dargetaner Weise vertreten unsere Autoren übereinstimmend die Auffassung, daß für die menschlichen Tugenden Vorbilder existiren müssen, gehen aber auseinander bezüglich des Trägers und Subjektes derselben. Nach dem antiken Gottes- und Schöpfungsbegriffe kann die Gottheit nicht persönliches und selbsteigenes Vorbild für dieselben sein. Man suchte deshalb einen Ersatz.

Platon hatte bekanntlich als Bindeglieder zwischen Gott und dem endlichen Dasein, zwischen Erkennen und Sein, natürlicher und sittlicher Welt die Ideen eingeführt. Er bezeichnet sie einerseits als selbständig, götterartig und genienhaft, anderseits wiederum nur als göttliche Kräfte, Ratschlüsse und Gedanken; als deren Inbegriff betrachtet er den intelligiblen Gott, den θεὸς νοητός und erklärt, daß sie aus dem Einen sind, während die Dinge aus ihnen hervorgehen. Als die höchsten Ideen nennt er die Ideen der Wahrheit, der Schönheit und vor allem des Guten,

welche als der centralste und universalste Begriff des Göttlichen alle anderen Ideen überragt. Im Guten offenbart sich uns Gott in seinem eigentlichen Wesen, in dem die Idee des Guten die Quelle von Allem ist. Die Ideen faßt er nun ebensowohl als ethische wie als metaphysische Begriffe; sie sind das Vollkommene so gut wie das Seiende, ihr Mittelpunkt und ihre Quelle ist ja das Gute. Teilnahme an ihnen gibt Dasein und Vollkommenheit zugleich. Die Gemeinschaft mit einem Vorbildlichen ist der Grund der Existenz, die Angleichung an das Vorbildliche ist das Wesen des Sollens. In der Seele sind sie das „goldene Leitzeug der Vernunft"; Ideen und Gesinnungen εἶδη καὶ ἤθη, verbinden sich mit einander.[1]

Noch mehr weist Aristoteles in consequenter Durchführung seines Gottesbegriffes den Gedanken zurück, das höchste Wesen, die Gottheit, die er als den Mittelpunkt des Universums erkennt, auch als Brennpunkt in die menschliche Lebensgestaltung einzuführen und sie als Vorbild für das menschliche Handeln in Betracht zu ziehen; ebenso weist er die platonischen Ideen als von Gott ausgehende, vorbildliche Wesenheiten ab; insbesondere verwahrt er sich entschieden gegen die Annahme einer allgemeinen, Alles umfassenden transzendenten Idee des Guten. Eine nach platonischer Art als transzendent gedachte Idee des Guten wäre nicht Inhalt des menschlichen Handelns, noch könnte es in den Besitz des Menschen eingehen. Auch als Musterbild würde sie nicht Richtschnur des Handelns sein; die in den verschiedenen Gebieten des Lebens Tätigen suchen ein bestimmtes Gut, ohne jedes Vorbild zu kennen oder zu vermissen. „Es wäre auch sonderbar, wie es den Weber oder Zimmermann bei seinem Gewerbe fördern sollte, wenn er das Gute an sich erfaßt hätte, oder wenn derjenige ein besserer Feldherr und Arzt wäre, der die Idee geschaut hätte."[2] Die Ideen können nur als dem Dinge innewohnende, den Zug der Wesen zur Gottheit regelnde Daseinselemente Geltung beanspruchen — und in dieser Beziehung als Muster und Vorbilder der menschlichen Handlungen angesehen werden.[3]

In noch höherem Maße mußte sich Plotin scheuen, in das Eine, die höchste Hypostase, die Ideen und Vorbilder der Tugend zu legen, weil ihm ihre Vielheit die höchste Einheit zu gefährden scheint. Dagegen ist ihm der Nus als der Inbegriff der Vorbilder der Welt das Muster der sittlichen Betätigung — vermittelst der in ihm subsistirenden und in ihm erst auseinandertretenden Ideen, — ähnlich wie bei Philon nicht Gott, sondern

---

[1] Legg. I p 645 a; ib. IV p 435; cf. Willmann 1. Bd. I. I. c. S. 425 ff.; Dr. Dietrich Becker, das philosophische System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma, Freiburg i. B. 1862 S. 154 ff.

[2] Eth. Nic. I, 6 cf. Kirchmann, Erl. Nr. 24.

[3] de anima II 4, 2; cf. Willmann I. c. 1. B. S. 529 ff.

das Mittelwesen zwischen Gott und Welt, der Logos, die Idee der Ideen und das Vorbild alles Geschöpflichen ist. Dadurch daß Plotin die Zusammenfassung der Ideen zur Einheit bestimmter durchführte und dieselben der Persönlichkeit näher rückte und somit auch ein mehr persönliches Tugendmuster aufstellte, hat er sich das Verdienst erworben, die platonische Ideenlehre weiter ausgebildet und vervollkommnet zu haben.

Auch Thomas nahm nach dem Vorgange Augustins die idealen Prinzipien in seine Gedankenbildung auf und gab ihnen vom christlichen Standpunkte aus eine ungeahnte Fortbildung und Klärung. Er konnte die Ideen in Gott selbst verlegen, ohne Besorgnis, darüber seine Einheit und Einfachheit zu verlieren und er konnte ebenso Gott selbst als das Vorbild der Vorbilder erklären, ohne zu fürchten, die Kreatur ihm dadurch zu nahe zu rücken. Er betrachtete sie nämlich nicht als etwas unpersönlich Göttliches, nicht als ein Hineinwachsen Gottes in die Kreatur, sondern als die göttliche Wesenheit selbst, als das göttliche Wissen, insofern dasselbe der schöpferische Grund von allem ist, als die forma in mente divina, ad similitudinem cuius mundus est factus also als die in Gott selbst ruhende Ordnung und Weisheit, in welcher er alles erschaffen hat und das Geschaffene erhält. Und so tritt in Gott auch das Gute in den Gesichtskreis des Menschen als Tugendbeispiel. Der einsame, in sich versunkene Gott der Antike wird zum lebendigen Gott der Offenbarung, der uns zuruft: „Seid heilig, denn Ich, der Herr, euer Gott, bin heilig." und „Werdet vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." — Schriftworte, die nicht nur ein Vorbild aufstellen, sondern zugleich auch auf das innere Maß, zu dessen Fülle man kommen soll, hinweisen. Ja, in der Menschwerdung des Wortes, welche einen Blick in „die Tiefe der Reichtümer der Weisheit und des Wissens Gottes" hatte tun lassen, tritt die göttliche Schönheit und Güte in wunderbarer Herablassung auch dem sinnlich befangenen Auge nahe. Das höchste Gut wird im buchstäblichen Sinne dem Handwerker, dem Zimmermann ein Vorbild des Lebens.

Und so ist denn in der christlichen Auffassung die antike Ideenlehre zur Wahrheit geworden und zu jener Blüte aufgegangen, zu welcher alle richtige Ahnungen und Gedanken des Heidentums im Christentum gelangt sind. Im Gottessohne findet der intelligible Gott des Platon, der *θεὸς νοητὸς*, der *νοῦς* des Plotin und der *λόγος* des Philon, in welchen Gottheiten die Mittelglieder zwischen dem Höchsten und Endlichen und Vorbilder alles Geschaffenen und alle Sittlichkeit zu einer lebendigen, mehr oder weniger persönlich gedachten Einheit zusammengefaßt sind, eine überraschende Klärung und Verklärung. Freilich faßt das Christentum die Vermittlung zwischen Gott und Kreatur in erster

Linie im soteriologischen Sinne. Aber der Heiland ist auch der Logos und es kommt ihm auch eine kosmische Vermittelung zu; er ist „das Bild (εἰκών, imago) des unsichtbaren Gottes", in ihm (ἐν αὐτῷ, in ipso) ist Alles geschaffen im Himmel und auf Erden".[1] Es besteht nun wohl zwischen dem christlichen Logos und jenen vermittelnden Weltpotenzen der Alten auch der weitere tiefgreifende Unterschied, daß die letzteren nur in Beziehung auf die Welt gefaßt und darum der höchsten Gottheit untergeordnet gedacht werden, während jener als dem Vater wesensgleich erkannt und im göttlichen Innenleben geschaut wird; aber die Verwandschaft der Vorstellungsweise ist doch unleugbar und zeigt sich auch äußerlich in der teilweisen Herübernahme der antiken Ausdrücke: *λόγος, εἰκών, ἰδέα, δύναμις, ἐνέργεια*[2].

Wenn demnach der plotinische Nus als Träger der Exemplartugenden bei Thomas zu Gott selbst und dem Logos wird, so verhält sich letztere Auffassung zur ersteren wiederum wie Vollendung zur Ahnung und Ausbau zum Grundbau; auch hier erweist sich die christliche Vorstellung als Vollendung der antiken Auffassungsweise, ähnlich wie bei den reinigenden und vergöttlichenden Tugenden.

Diese zu Gott emporleitenden Tugendreihen sind übrigens nicht neu und nichts weniger als plotinisch-thomistische Eigentümlichkeiten. Sie finden sich schon im Wesentlichen in den Weihereinigungen, wie sie das alte auf die Läuterung und Vervollkommnung des Einzelnen angelegte Mysterienwesen vorschreibt. In streng normirten Stufen stieg der Neomyst auf von der Reinigung (*κάθαρσις*) zur Erleuchtung (*φωτισμός*) zum Schauen (*ἐποπτεία*) und zur Vereinigung mit der Gottheit.[3] In der Philosophie werden diese Gedanken nach einem schüchternen Vorgang des Emedokles[4] schon von Platon ansatzweise eingeführt. Er verlangt wiederholt *κάθαρσις*, Reinigung des Menschen unter Hinweis auf die analoge Forderung, welche *οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες* stellen.[5] Und zwar besteht nach ihm die Reinigung darin, daß die Seele soviel als möglich sich vom Leibe trenne, sich vom Trug der Sinne freimache und sich auf sich selbst conzentrire.[6] Die so gereinigte Seele geht der „Jagd nach dem Seienden" (*τὴν τοῦ ὄντος θήρου*) nach und tritt in die innigste Gemeinschaft mit dem Göttlichen und im Enthusiasmus schaut sie die Wahrheit.[7]

---

[1] Col. 1, 15 u. 16.
[2] cf. Willmann l. c. Bd. 2 S. 96 f. 112 ff. 486 ff.
[3] cf Willmann l. c. 1. Bd. S. 200 f.
[4] cf. Rohde, Psyche II S. 185.
[5] Phaed. 69, C.
[6] Phaed. 67, C; cf. 67 A/B, 83, A.
[7] Phaed. 249 D.

Diese Auffassung finden wir — allerdings in abgeschwächter und nüchterner Gestalt — auch in der aristotelischen Lehre vom Allgemeinen und in seiner Bevorzugung der θεωρία; bei Philo vollends erhält sie eine wesentliche Weiterentwicklung. Er vergleicht den noch auf niedriger Erkenntnisstufe Stehenden mit einem blos in die kleinen Mysterien Eingeweihten, die völlige Erhebung über die Sinnenwelt mit den großen Weihen. Als höchste Stufe der Erhebung betrachtet er die unmittelbare Anschauung Gottes — im Gegensatz zur Erkenntnis aus seinen Werken. Soweit gelangt nur der Ascet, welcher sich von den Banden der Sinnlichkeit freigemacht und einem höheren Leben sich hingegeben hat. Als Typus der zur Gottesanschauung führenden Askese stellt er Jakob hin, dessen Name Israel bedeutet (ὁρῶν θεόν).[1]

Einen weiteren Ausbau fanden diese Grundgedanken in oben geschilderter Weise durch Plotin. Sein Verdienst ist es, daß er verständnisvoll die edleren und reineren Elemente des alten Mysterienwesens erneuerte und eine Reihe von Symbolen, Intuitionen und Vorstellungsweisen gangbar gemacht hat, „welche der mystischen Grundstimmung, der Kontemplation, dem geheimnisvollen Zuge zur letzten Einheit, der Vertiefung in sich und in die Gottheit, einen, man kann sagen: klassischen, allgemein-menschlichen Ausdruck gab".[2] Noch mehr gesteigert und erweitert wurden unsere Tugendreihen durch Jamblich. Nach ihm gestaltet sich der Aufstieg folgendermaßen: Auf niedrigster Stufe stehen die politischen Tugenden, in denen der Geist seine Gedanken auf das geteilte und veränderte Sein anwendet. An sie reihen sich in aufsteigender Bewegung die kathartischen Tugenden, in denen er sich auf sich selbst und sein eigenes Wesen zurückzieht; dann folgen die theoretischen Tugenden, d. h. die Betrachtung dessen, was über dem Menschen ist und der göttlichen Ordnung angehört. Daran schließen sich die paradigmatischen Tugenden, in welchen die Seele den Nus nicht mehr als Gegenstand der Betrachtung außer sich hat, sondern in ihn selbst eingeht. Zu diesen vier Tugendstufen fügt Jamblich noch eine fünfte: nämlich die priesterlichen oder einheitlichen Tugenden (ἱερατικὰ ἀρεταί, ἑνιαῖαί γε ὑπάρχουσαι) in denen die Seele mit dem göttlichen Teile ihrer selbst sich über den Nus zum Urwesen erhebt, so daß die Einigung mit demselben den Abschluß bildet. Auch Proklus kennt die emporstrebenden Tugenden. Er führt aus: Wenn man von unten mit der Erkenntnis anfängt, so muß man vor allem mit der Flucht vor der Menge und ihrer irrigen Meinung, wie auch der trügerischen Sinneswahrnehmung, den Phantasiegebilden und vielgestaltigen

[1] cf. de Abrah. 24 (II, 19); leg. alleg. III, 33; I, 107; de somn. 27 (I, 646).
[2] Willmann l. c. 2. Bd. S. 195.

Vorstellungen beginnen, über sich aufschwingen zur ἐπιστήμη und dort die Menge der θεωρήματα zur Einheit zusammenfassen und sie mit einem Bande umschlingen. Dann aber werden im weiteren Aufwärtsschreiten die verschiedenen Zusammenfassungen und Trennungen und die vielartigen Übergänge abgestreift und die Seele wird ἐπὶ τὴν ἁπλῆν ἕνωσιν καὶ τὰς ἁπλᾶς ἐπιβολὰς versetzt. Da tritt der Nus durch die der Seele zuteil werdenden ἔλλαμψις in Tätigkeit: Hier schaut man das intelligible Wesen. Als Höchste der Erhebungen schließt sich daran die Teilnahme am Weltreins.[1]

Auch den christlichen Religionsurkunden waren diese Grundgedanken des Mysterienwesens und der antiken Philosophie nicht fremd, wenn auch von einem anderen Gesichtspunkte aus, ja es kommen sogar die gleichen Ausdrücke vor. Freilich folgte die Aufnahme solcher Ausdrücke nicht, um an antike Anschauungen anzuschließen, sondern ergab sich von selbst, da der griechische Wortschatz, der verwendet werden mußte, von der mystischen, besonders der orphischen Theologie beherrscht wurde. Mystisch klingen z. B. die Worte des Hohenpriesterlichen Gebetes: ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν (Joh. 17, 23), welcher Ausspruch nicht blos eine Vollendung der Vereinigung, sondern auch deren Weihe, den vollkommenen Weihebund ausdrückt. Ähnliche Anklänge bieten II. Cor. 2, 4; II. Petr. 1, 16; Hebr. 12, 2 usw. Auch in der patristischen Literatur kehren antike Anschauungen im christlichen Gewande wieder, so z. B. bei Clemens Alex. (Paed. I, 6) Athanasius (de incarn. Tom. I p. 108), Cyrillus Alex. (in App. Dial. VII, de Trinit. p. 660), Johannes Damascenus (orthox. fid II 12) etc.[2]

Die eigentliche Überleitung der antiken Denkungsweise bezüglich des Aufschwunges zu Gott in die christliche Speculation und die bewußte Unterscheidung und strikte Durchführung der drei mystischen Wege erfolgte durch den Pseudodionysius. Der Dreiakt: Reinigung, Erleuchtung und Einigung, bezw. Vollendung (via purgativa, illuminativa, unitiva) beherrscht sein ganzes System; die himmlische wie die irdische Hierarchie muß sich in diese drei Rubriken fügen. Das Ziel aller Hierarchie ist nach C. H. 3, 2: ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις τε καὶ ἕνωσις, und die Ordnung der Hierarchie ist bestimmt durch die Aufgaben καθαίρεσθαι — καθαίρειν, φωτίζεσθαι — φωτίζειν und τελεῖσθαι — τελεστουργεῖν. Die Reinigung bedeutet die Befreiung von allen Vermischungen mit Unähnlichem, die Erleuchtung führt zur θεωρητικὴ ἕξις καὶ ἐνέργεια, die Vollendung gewährt Teilnahme an der τελεστικὴ ἐπιστήμη (C. H. 3, 3).

[1] in Alcib. III, 104 squ.
[2] cf. Willmann l. c. 2. Bd. S. 195 ff.

Diese in den areopagitischen Schriften niedergelegten Grundgedanken sind von bestimmenden Einfluß auf die Mystik des Mittelalters gewesen, teils fördernd teils beirrend. Bei aller Differenz bezeichnen die Mystiker doch sämtlich die Reinigung, Erleuchtung und Einigung als die drei Stufen, durch welche sich die beabsichtigte Vereinigung des Menschen mit Gott vollzieht; nur verlegen die einen dieselbe mehr in den Intellekt, die anderen mehr in den Willen, andere wieder in beide zugleich. Und so ist es erklärlich, daß auch Thomas, der die Erkenntnis der Mystik als einen Teil seiner Aufgabe betrachtete, diese verschiedenen Stufen des Aufstieges zur Gottheit in sein System aufnahm und demnach auch die Tugendreihen Plotins, als willkommenen Bestandteil seinem Tugendsystem einverleibte, ohne Gefahr zu laufen, christliche Gedankenkreise preiszugeben. Daß diese Herübernahme keine sklavische Abhängigkeit von antiken Anschauungen bedeutet, beweist einmal der Umstand, daß Thomas die Einigung mit Gott in einem ganz anderen Sinne faßt wie Plotin, wie im ersten Teile gezeigt wurde, dann führen nach ihm zur Gottähnlichkeit wesentlich verschiedene Mittel und Bedingungen, wie bei Würdigung der übernatürlichen Tugend eingehend erörtert werden wird. Thomas benützt diese Tugendeinteilung als Grundlage und Unterbau, um darauf ein christliches Lehrgebäude zu errichten.

Es erübrigt nur noch der Frage näher zu treten, ob und wie die natürlichen moralischen Tugenden sich gegenseitig bedingen und in einem notwendigen Zusammenhange stehen. Daher:

IV. Zusammenhang der moralischen Tugend.

Plato hatte bekanntlich nur *eine* Tugend angenommen und ihre Verschiedenheit nur auf ein verschiedenes Hervortreten der einzelnen in ihr enthaltenen Momente zurückgeführt. Aristoteles dagegen nimmt verschiedenen Tugenden *dem Inhalte* nach an und begründet dies aus dem verschiedenen Inhalte der menschlichen Triebe, die zu sittlichen Eigenschaften veredelt werden können. Nun werden aber die natürlichen Triebe erst durch ihre Verbindung mit der Klugheit in die einzelnen Tugenden umgewandelt; die Klugheit selbst ist nur *eine* für alle diese verschiedenen Triebe, weil sie bei allen nur in einer vernünftigen Ausgleichung ihrer Kollisionen besteht, wobei immer dieselbe Geisteskraft tätig ist. Folglich finden die einzelnen Tugenden in der Klugheit ihren Zusammenhang und ihre Einheit, wie durch sie erst die Vollkommenheit derselben begründet ist.*

Zu gleichem Resultate kommt auch Thomas mit inhaltlich wesentlich gleicher Begründung, wenn auch in anderer Wendung. Er führt aus: Die moralischen Tugenden sind auf Leidenschaften und Handlungen gerichtet, welche offenbar sich auf einander be-

* Eth. Nic. VI 13, 6—7.

ziehen. Denn alle Leidenschaften gehen von einer Grundleidenschaft (von Liebe oder Haß) aus und schließen sich in einer Leidenschaft — in der Lust oder Trauer — ab. Dasselbe gilt von den Handlungen, welche die Materie der moralischen Tugenden ausmachen. Diese stehen unter sich und mit den Leidenschaften in Verbindung. Folglich sind die moralischen Tugenden unter sich verknüpft. Dies gilt jedoch nicht von den unvollkommenen Tugenden (virtutes imperfectae) sie sind ja lediglich Hinneigungen zu irgend einer guten Handlung, die aus unserer Natur oder aus der Gewohnheit entspringen; in diesem Sinne stehen die moralischen Tugenden nicht in einem Zusammenhange untereinander; sehen wir doch die einen von Natur — infolge der körperlichen Komplexion — angelegt, z. B. zur Freigebigkeit, nicht aber zur Keuschheit und umgekehrt. Die vollkommenen moralischen Tugenden (perfectae virtutes) dagegen, d. h. jene habituelle Zustände, die uns dazu hinneigen, ein gutes Werk gut zu vollbringen, bewirken einen inneren, notwendigen Zusammenhang aller einzelnen moralischen Tugenden unter einander. Denn dann treffen alle in den Kardinaltugenden — als allgemeine Tugendbestimmungen gefaßt — zusammen, welche wiederum enge unter sich verbunden sind; oder wenn man jede der Kardinaltugenden als besondere Tugend, welche ihren eigentümlichen Gegenstand hat, faßt, so centriren alle moralischen Tugenden in der Klugheit wegen der bei ihnen stattfindenden Wahl. Zur richtigen Wahl genügt aber nicht blos die Hinneigung zum gebührenden Zwecke, wozu der habituelle Zustand der moralischen Tugend direkt dient, sondern jemand muß direkt die Mittel zum Zwecke wählen; und dies geschieht durch die Klugheit. Zwar besitzt derjenige, welcher eine oder die andere der moralischen Tugenden in ihrer Vollkommenheit hat, die übrigen deswegen noch nicht wirklich, aber er steht ihnen doch wenigstens sehr nahe, er hat sie in potentia propinqua.[1]

B.

Die übernatürlichen Tugenden.

Als das eigentliche Endziel des Menschen und dessen höchste Vollendung erachtet Thomas die ewige Seligkeit, bestehend in der Erkenntnis und dem Genusse Gottes im jenseitigen Leben. Diese Gottvereinigung aber ist so erhaben und ferne liegend, daß selbst die vollkommen gesunde Menschennatur sich gänzlich außer stand sieht, auf sich allein angewiesen und mit ihren eigenen Kräften in ihren Besitz zu gelangen, geschweige denn die durch die Verderbnis der Sünde in ihrem Wollen und Handeln ge-

[1] S. Th. I II qu 65 a 1.

schwächte Natur. Denn sie stehen in keinem Verhältnis zu jener übernatürlicher Bestimmung. Folglich müssen „dem Menschen von Gott übernatürliche Prinzipien verliehen werden, vermittelst deren er ebenso zur übernatürlichen Seligkeit in Beziehung tritt, wie er vermittelst der mit seiner Natur gegebenen Prinzipien im gebührenden Verhältnis zu dem diesen entsprechenden Zwecke steht".* — eine Auffassung, die schon die Antike teilte. Denn schon durch die heidnischen Religionen und antiken philosophischen Systeme geht die Ahnung und Sehnsucht nach einer herablassenden, gnadenvollen Hilfe Gottes, nach einer mystischen, die Seele umbildenden und erhebenden Ergänzung des sittlichen Strebens. In voller Klarheit lehrt das Evangelium die Tatsache einer übernatürlichen Erhöhung, eine Wiedergeburt des inneren Menschen zu gottähnlichem Leben; und zwar soll diese Verklärung und übernatürliche Weihe der Menschennatur durch eingegossene, übernatürliche habituelle Zustände verwirklicht werden. Dieselben gehören dem Gebiete der Theologie an, können also hier keine erschöpfende Behandlung finden; allein sie bieten immerhin zu metaphysischen, wie psychologischen und ethischen Erörterungen Stoff und können deshalb auch bei philosophischen Betrachtungen nicht unberücksichtigt bleiben, am wenigsten in gegenwärtiger Abhandlung. Hier erhebt sich die Frage: Wie führen die eingegossenen habituellen Zustände die übernatürliche Vervollkommnung und Erhebung des Menschen herbei? ferner: bedeutet die Einbeziehung von übernatürlichen Tugenden von seiten des Aquinaten nicht einen Abfall von seiner eigenen Grundanschauung und einen Widerspruch mit seinem dem Stagiriten entlehnten Tugendbegriff? und endlich: inwiefern bildet die von ihm vertretene christliche Auffassung von übernatürlichen Gnaden und Gaben die Vollendung und Verklärung antiker Denkweise? Daher:

§ 1.

Wesen und Bedeutung der eingegossenen habituellen Zustände.

Die christliche Religion betrachtet bekanntlich als übernatürliches Prinzip in erster Linie die übernatürliche Gnade, die gratia gratum faciens; durch sie erhält der Mensch eine Verähnlichung mit Gott, welche ihrem Zwecke und ihrer Verwirklichung nach unendlich höherer und wesentlich anderer Art ist als jene Gottähnlichkeit, die wir von Natur aus in dem geistig sittlichen Wesen unserer Seele besitzen. Sie bildet den Anfang (primitiae, Röm. 8, 23) und das Unterpfand (pignus, II Cor. 5,5; der Teilnahme an dem göttlichen Leben — der göttlichen Selbsterkenntnis und Selbstliebe —, welche dem Menschen jenseits in der

* S. Th. I II qu 62 a 1.

visio beatifica durch die unmittelbare Anschauung und den liebenden Genuß des göttlichen Wesens und aller seiner Vollkommenheit zuteil werden soll.

Thomas nimmt dieses christliche Grunddogma in sein System auf und unterzieht es einer gründlichen Erörterung und scharfsinnigen Beweisführung. Eine übernatürliche Erhebung des Menschen findet er naheliegend — angesichts der zu Gott emporstrebenden Schöpfung im Aufbau ihrer Lebenskreise: der Stoff erhebt sich zum Leben, das Leben zur Sinnlichkeit, die Sinnlichkeit zum Geiste, und jedes gewinnt dabei immer größere Gottähnlichkeit —. Diese Stufenordnung wird durch die Gnade weiter geführt; über der natürlichen geistigen Ordnung erhebt sich die übernatürliche, eine höhere Beseelung und Vergeistigung des Menschen, ein mystisch-geheimnisvoller Anschluß der Seelentiefe an die Gottheit. Und so bewirkt die Gnade nicht etwa eine Verkümmerung oder Vernichtung der Natur, sondern eine allseitige Vervollkommnung derselben — gratia non tollat naturam, sed perficiat — und zwar so, daß alles Natürliche von seiner Schwäche und Ablenkung zur Ordnung zurückgeführt und zu einer höheren sittlichen Betätigung erhoben und gestärkt wird.[1]

Des Weiteren zählt Thomas die Gnade als bleibende, innermenschliche Vollkommenheit zur ersten aristotelischen Klasse der Qualitäten. Freilich, ein Habitus im eigentlichen Sinne des Wortes kann sie nicht sein — wie auch die offizielle Sprache der Kirche diesen Ausdruck in auffallender Weise vermeidet — weil ihr die unmittelbare Beziehung zur Tätigkeit fehlt. Aber als radikales Prinzip der übernatürlichen Lebens-Tätigkeit schließt sie wenigstens eine mittelbare Beziehung zur Tätigkeit in sich. Und in diesem beschränktem Sinne ist sie ein Habitus.[2]

Der Aquinate findet es jedoch nicht für genügend, daß die Seele blos ihrem *Wesen* nach zur übernatürlichen Glückseligkeit hingeordnet werde durch die heiligmachende Gnade (Gnade des Zustandes), er findet es vielmehr für unerläßlich, daß auch die *sittlichen Vermögen* der Seele in dauernder habitueller Weise auf das übernatürliche Endziel hingerichtet, d. h. mit der zur Anstrebung jenes Zieles erforderlichen Kraft und Disposition oder Geneigtheit ausgestattet werden. Denn die Seele soll ja durch ihre *Tätigkeit* das übernatürliche Ziel erreichen. Und diese übernatürliche Befähigung ist in den — bei der Genesis der Tugenden — aufgeführten *eingegossenen* Tugenden (virtutes infusae) der christlichen Religion zu erblicken.

---

[1] S. Th. I qu 1 a 8 ad 2; ib. qu 2 a 2 ad 1; de malo qu 2 a 11. cf. Mausbach, Moralprobleme S. 84 f.

[2] de verit. qu 27 a 2 ad 7: gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinetur ad actum. In 2. dist. 27 qu 1 a 2 ad 8: gratia non est illud, quo immediate recte vivitur.

Als solche bezeichnet er mit Berufung auf I. Cor. 13, 13 zunächst und in erster Linie die sogenannten theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Sie sind die principia supernaturalia, die Grundprinzipien des übernatürlichen Lebens, welche den Menschen auf seine ewige Glückseligkeit hinordnen, gleichwie er in seiner Erkenntnis und in seinem Willen die principia naturalia trägt, die ihn zur natürlichen Seligkeit befähigen.[1]

Die Convenienz ihrer Dreizahl begründet er durch folgende Erwägung: Die Ordnung im Übernatürlichen folgt der Ordnung im Natürlichen. Im Bereiche des Natürlichen aber erreicht der Mensch seinen Zweck durch den Intellekt, welcher die durch das natürliche Licht der Vernunft erkennbaren allgemeinen Prinzipien des speculativen und praktischen Erkennens und Tuns darbietet, und durch die Geradheit des Willens, der nach dem vernunftgemäßen Guten trachtet. Für das Gebiet des Übernatürlichen aber sind diese beiden Kräfte, wenn sie sich selbst überlassen sind, unzureichend. Denn: oculus non videt et auris non audivit et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se. I. Cor.

Es müssen also zu jenen beiden natürlichen Elementen noch höhere hinzukommen, sollte anders der Mensch zum übernatürlichen Zwecke Beziehung erhalten; und diese sind in Bezug auf die Vernunft der übernatürliche Glaube, der die im göttlichen Lichte zu erfassenden Prinzipien darbietet; in Bezug auf den Willen aber einerseits die Hoffnung, welche auf den Gegenstand des strebenden Willens, als einen möglichen, gerichtet ist, und anderseits die Liebe, welche eine Einigung mit dem Erstrebten, ja gewissermaßen eine Umbildung, Transformation in dasselbe bewirkt. So sind also diese drei theologischen Tugenden erforderlich und genügend, um uns mit Gott als dem übernatürlichen Ziele in Verbindung zu setzen, soweit es in diesem Leben notwendig ist.[2]

Nach Thomas können — im Gegensatze zu anderen Autoren, wie z. B. zu Skotus, — die theologischen Tugenden nicht die einzigen eingegossenen Tugenden sein. Da nämlich auch die moralischen Tugenden dem übernatürlichen Leben dienen und auf das übernatürliche Leben hingerichtet sein müssen, so müssen auch sie, falls sie dieser Beziehung entsprechen sollen, uns von Gott eingegossen sein. Als erworbene Tugenden nützen sie uns für diesen Zweck nichts. Folglich fließen auf der Grundlage der theologischen auch die sittlichen Tugenden aus der Gnade des Zustandes in die Vermögen unserer Seele aus und teilen so den übernatürlichen Charakter der ersteren.

---

[1] . Th. I II qu 62 a 1 u. 3; de virt. qu 1 a 10.
[2] S. Th. I II qu 62 a 3; cf. in 3. Sent. dist. 23 qu 1 a 5.

Zu den theologischen Tugenden verhalten sich dieselben wie die erworbenen sittlichen Tugenden zu ihren natürlichen Prinzipien.[1] Die theologischen Tugenden ordnen den Menschen in Bezug auf das Ziel, die von ihnen verursachten und aus ihnen abgeleiteten sittlichen Tugenden in Bezug auf die Mittel zum Ziele, nämlich einen solchen Gebrauch der zeitlichen und geschöpflichen Dinge, der mit dem letzten Ziele in Übereinstimmung ist.[2]

Des Weiteren beantwortet der Aquinate die für unsere Abhandlung wichtige Frage: In wie ferne bedeuten diese beiden übernatürlichen Tugendreihen eine Vervollkommnung und Erhebung der sittlichen Tätigkeit, wie gestaltet sich durch ihre Vermittlung der Aufstieg und Aufschwung zu Gott und wie gelangt man durch sie zur Gottähnlichkeit, dem letzten Ziele und der höchsten Glückseligkeit?

Er führt aus: Die eingegossenen *sittlichen* Tugenden erheben den Menschen über die Güte der natürlichen Sittlichkeit hinaus, indem sie ihn auf ein weit erhabeneres Ziel hinordnen, ihm viel edlere Motive vor Augen stellen und seine Handlungen nach einer viel höheren Regel leiten, als es die erworbenen Tugenden vermögen, weshalb sie auch von ihnen spezifisch verschieden sind. Die eingegossenen sittlichen Tugenden ordnen nämlich unsere Tätigkeit auf ein überirdisches Ziel, nicht blos auf ein irdisches, wie die erworbenen. Ferner ist ihr Motiv die übernatürliche Schönheit der Tugend, die dem Menschen ziemt als Christen und Mitbürger der civitas Dei, bei den erworbenen Tugenden dagegen die natürliche Schönheit der Tugend, insofern sie dem Menschen ziemt als Mensch und Bürger der civitas humana. Endlich ist dort das göttliche Gesetz, hier das Vernunftgesetz Tugendregel. Höheres aber verlangt das göttliche als das menschliche Gesetz. So verlangt z. B. das menschliche Gesetz, daß man in Bezug auf den Genuß von Nahrung Maß halte, um nicht der Gesundheit zu schaden und den Vernunftgebrauch nicht zu stören. Das göttliche Gesetz dagegen dringt auf Enthaltsamkeit, damit der Mensch in solcher Weise seinen Leib züchtige und in seine Gewalt bringe, so daß er, frei von den niederdrückenden Banden des Fleisches, einen Aufschwung nach oben nehmen könne.[3]

Eine weit höhere Vervollkommnung und Annäherung an Gott bewirken die theologischen Tugenden:

Der Glaube bildet die Grundlage und Voraussetzung aller übernatürlichen Tugenden, der theologischen wie der sittlichen; denn nur der Glaube belehrt uns über Gott und die göttlichen Dinge in ihrer übernatürlichen Schönheit, und ohne diese Be-

---

[1] S. Th. I II qu 63 a 3.
[2] S. Th. II II qu 161 a 4 ad 1; qu 23 a 8 ad 1.
[3] S. Th. I II qu 63 a 4.

lehrung würde die Willenstätigkeit gar nicht in Aktion treten — nach dem bekannten Axiom: nihil volitum nisi praecognitum.[1] Ebenso bildet er auch den Anfang der Erhebung zu Gott durch seinen läuternden und reinigenden Charakter — vor allem durch Erweckung von Furcht. Kraft des Glaubens vollzieht sich im Menschen nämlich die Auffassung gewisser Übel als Strafen der göttlichen Gerechtigkeit. Daraus entsteht entweder knechtische Furcht, welche aus Scheu vor der ewigen Strafe vor der Sünde zurückschreckt, oder die Furcht kindlicher Verehrung, welche sich in Demut vor der unendlichen Größe und Vollkommenheit Gottes beugt und die Trennung von Gott und den Verlust seiner gnadenvollen Huld für das größte Übel hält. Erstere Furcht ist die Wirkung der fides informis, des toten, unwirksamen Glaubens; letztere ist die Frucht der fides formata, des durch die Liebe vollendeten Glaubens. Die Furcht nicht als Wirkung, sondern schlechthin als Vorläuferin des Glaubens zu betrachten, findet Thomas unpsychologisch. Zwar scheint aus der Bibelstelle (Eccl. 2): „qui timelis Deum, credite ei" die Präzedenz der Furcht vor dem Glauben zu folgen, aber Thomas weist mit Recht darauf hin, daß der Glaube uns erst über die Strafe der Gerechtigkeit Gottes und über die göttliche Größe und Liebe unterrichtet.[2]

Im weiteren Fortschritte wirkt der Glaube nach dem Schriftworte (Act. XV, 9): fides purificans corda" Reinigung des Herzens durch Erhebung des Geistes und des Willens über die Macht und den Einfluß des Geschöpflichen und Irdischen im Aufschwunge zu höheren und edleren, des menschlichen Strebens würdigeren Dingen. Thomas gibt dafür folgende — an Plotin erinnernde — Begründung: Die Befleckung jeglichen Dinges besteht in der Verbindung desselben mit niedrigeren Dingen. So wird das Silber unrein durch Vermischung mit Blei oder Zinn, nicht aber durch Versetzung mit Gold. Das vernünftige Geschöpf nun steht über allen bloß körperlichen Wesen. Es wird somit befleckt, wenn es sich denselben durch Liebe unterordnet. Seine Reinigung von diesem Makel aber vollzieht sich, wenn es den entgegengesetzten Weg einschlägt, somit die Richtung auf dasjenige hin sich gibt, was über ihm ist, nämlich auf Gott. Das Erste nun auf diesem Wege ist der Glaube; denn es heißt: (Hebr. XI): „Accedentem ad Deum oportet credere." Darum ist auch der Glaube der Anfang der Herzensreinigung, an unterster Stelle der formlose Glaube; denn er befreit wenigstens von der Befleckung des Irrtums, welcher dadurch entsteht, daß der Mensch in ungeregelter Weise dem Niederen sich hingebend das Sichtbare als Maßstab für das Göttliche betrachten will. Wird aber der Glaube durch die hl. Liebe

---

[1] ib. qu 62 a 4; II II qu 4 a 7.
[2] S. Th. II II qu 7 a 1.

vollendet, so läßt er alle Unreinigkeit verschwinden; denn: Universa delicta operit charitas (Prov. X.) Allerdings bleibt auch im vollendeten Glauben noch ein gewisses Dunkel. Dieses gründet aber nicht in der Schuld des Menschen, sondern einzig in seiner natürlichen Beschränktheit im Stande des gegenwärtigen Lebens.[1]

Auf der Grundlage der Glaubens erwächst im weiteren Aufstieg zu Gott die christliche Hoffnung als die notwendige Ergänzung und Belebung des Glaubens. Im natürlichen Erkenntnis- und Wissensgebiet findet nämlich der Mensch Ruhe und Befriedigung, wenn er den Gegenstand seines Studiums und Forschens erschöpfend erfaßt hat. Nicht so im übernatürlichen Gebiete. Denn der Glaube bietet eine unvollendete Erkenntnis. Man glaubt ja was man nicht sieht, weshalb der Apostel (Hebr. XI) den Glauben als ein argumentum non apparentium definirt. Folglich bleibt auch nach Annahme des Glaubens noch ein Streben des Geistes nach voller Aneignung der bisher geglaubten Wahrheiten durch persönliche Anschauung derselben zurück. Nun lehrt der Glaube die göttliche Fürsorge für seine Geschöpfe. Diese Glaubenswahrheit erweckt im Menschen die Hoffnung, daß er die von Natur ersehnten Güter erreiche. Dieses vertrauensvolle Hoffen führt dann zur Aufgelegtheit und Bereitschaft des Willens, gemäß der göttlichen Verheißung zu handeln und verleiht Mut und Kraftanstrengung. So gewinnt also der Glaube, der Hauptsache nach eine isolirte Denktätigkeit des bloßen Erkennens, in der Hoffnung die Concretheit subjektiver Lebendigkeit und Wärme, der im Erkennen erfaßte Glaube wird in der Hoffnung ein lebendiges, begeistertes Streben.[2]

Hat nun der Mensch im Glauben Gott als das höchste Gut und den Inbegriff der Glückseligkeit erfaßt, wird dieses höchste Gut in der Hoffnung der Gegenstand des ganzen Strebens und aller Kraftanstrengung, so vollzieht sich die Einigung mit demselben in der hl. Liebe. Dieselbe bringt zwischen dem Liebenden und Geliebten die denkbar größte Einigung hervor und zwar sowohl in der Erkenntnis, insofern das Denken des Liebenden im Geliebten als auch im Willen, insofern das Wohlgefallen des Liebenden im Geliebten ruht, und insofern er weiterhin das Gut und das Übel des Geliebten als das seinige, den Willen des Geliebten als den seinigen betrachtet und insofern der Liebende für den Geliebten wie für sich selbst wirkt.[3]

Die Charitas ist somit der adäquate Ausdruck des eingesenkten göttlichen Lebens, der Höhepunkt des Tugendlebens und die eigentliche Vollendung des Sittlichen und der Einigung mit Gott.

---

[1] ib. a 2; cf. Expositio super symbolo Apostolorum (opusc. 6.)
[2] Compend. Theol. pars 2 c 1. (opusc. 2). S. Th. II II qu 17 a 1 ad 2.
[3] S. Th. I II qu 28 a 2; cf. Nic. Eth. Nic. IX, 2.

Glaube und Hoffnung halten sich in einer gewissen Entfernung Gott, da sie auf Gott gehen als das Prinzip des Wahren und Guten, die Liebe dagegen ist auf Gott selbst, nicht zunächst auf etwas von ihm Kommendes gerichtet, verbindet sich mit ihm selbst und bleibt in ihm. Der Glaube richtet sich nämlich auf das Nichtgeschaute (de non visis)[1], die Hoffnung auf das Nichtbesessene (de non habilis)[1], die Liebe dagegen richtet sich auf das, was man bereits im Besitze hat (de eo, quod iam habetur).[2] Ferner: Der Glaube sucht bei Gott Befriedigung des Erkenntnisbedürfnisses, die Hoffnung Friede und Seligkeit für das Gemüt, die Liebe aber sucht nichts anderes als Gott selbst. Und: Der Glaube zeigt uns das höchste Lebensziel, die Hoffnung schwingt sich, auf göttliche Kraft und Gnade gestützt, zu ihm auf, die Liebe steht schon am Ziele. Denn sie besitzt bereits Gott dem Affekt nach in innigster Hingabe an seine wesentliche Vollkommenheit und in derartiger bleibender Verschmelzung und Vereinigung mit Gott, daß der Mensch in Gott gleichsam aufgeht und sich auf den Standpunkt Gottes stellend, alles vom Gesichtspunkte der Ziele und Interessen Gottes betrachtet, indem er dieselben als seine eigenen fühlt und fördert.[2]

Diese mystische Vereinigung mit Gott durch die Liebe erfolgt jedoch nicht plötzlich und auf einmal, sondern allmählich und stufenweise.

Thomas legt gleich Plotin auf die Stufen des Aufstieges zu Gott großes Gewicht, wie überhaupt seine ganze Philosophie dem Gradunterschiede die größte Bedeutung zuschrieb und in der Entwicklung des vernünftigen Lebens überall das Fortschreiten vom niederen zum höheren Grade zu bewahren suchte.

Er unterscheidet nämlich einmal drei Grade der Liebe nach den drei Stadien des Anfangs, des Fortschrittes und der Vollendung. Der Anfang der Liebe besteht in der Abkehr von der Sünde und in der werktätigen und erfolgreichen Bekämpfung der ungeordneten Neigungen und Begierden; der Fortschritt in der Hinwendung zu Gott durch Befestigung und Stärkung im Guten; die Vollendung in der Sehnsucht nach der zeitlichen Auflösung, um in Gott, dem letzten Ziele Ruhe und Befriedigung zu finden.[3]

---

[1] S. Th. I II qu 66, a 6.

[2] S. Th. I II qu 62 a 3: voluntas vero ordinatur in illum finem (supernaturalem) et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem. ib. II II qu 17 a 6 ad 3: caritas proprie facit tendere in Deum unienido affectum hominis Deo, ut scil. homo non sibi vivat sed Deo. ib. qu 23 a 6 caritas attingit Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. cf. b. 27 a 2. siehe dazu Mausbach, Moralprobleme S. 91 Anm. 2.

[3] S. Th. II II qu 24 a 9.

Dann macht er auch einen Unterschied bezüglich der Größe und Vollkommenheit der Liebe, soweit man darunter eine Liebe aus allen Kräften versteht. Auch hier constatirt er drei Grade. Der unterste Grad der Vollkommenheit, auf welchem alle Menschen schon hienieden stehen sollen, besteht darin, daß man sein ganzes Herz auf Gott richtet, so daß man nichts denkt und will, was dem göttlichen Willen entgegen ist. Auf der zweiten Stufe stehen diejenigen, welche sich schon auf Erden die Beschäftigung mit Gott und den göttlichen Dingen zum besonderen Lebensberufe machen und dem Vergänglichen sich nur so weit zuwenden, als es die Unvollkommenheit dieser Welt mit absoluter Notwendigkeit gebietet. Diese zweite Stufe bildet die Vollendung der hl. Liebe auf Erden und ist ein Vorzug besonderer Begnadigung. Die dritte Stufe bildet die ununterbrochene aktuelle Vereinigung mit Gott und ist der seligen Anschauung Gottes im jenseitigen Leben vorbehalten.*

Wie die christlichen Tugenden den Aufstieg zu Gott herbeiführen, so bewirken sie auch eine Vermehrung der ewigen Seligkeit. Denn der Übergang vom Stande der Gnade in den der Herrlichkeit bedeutet nicht die Vernichtung sondern die Vollendung des Tugendlebens und damit auch eine ungeahnte Vervollkommnung, also auch erhöhte Beseligung des Menschen. Abgestreift wird nämlich nur das Unvollkommene an den Tugenden, welches der unvollkommenen Natur im irdischen Leben innewohnte, sie selbst bestehen in veredelter und verklärter Umgestaltung weiter, nicht nach ihrer materiellen, wohl aber nach ihrer formellen Seite. So schwindet z. B. an den moralischen Tugenden das materielle Moment, d. h. insofern sie eine innerhalb eines gewissen Maßes sich haltende Neigung des Begehrungsvermögens zum Tun oder Boden sind; denn jenseits gibt es kein Verlangen, keine Lust mehr an Speise und Trank, keine Furcht oder Todesangst, keinen Austausch usw., wie hienieden. Aber das Formelle daran, nämlich dasjenige, welches die Grenze bestimmt, innerhalb welcher die moralischen Tugenden sich halten, d. h. das vernünftige Moment derselben, bleibt in ausgezeichnetere Weise fortbestehen. Die Klugheit wird die sein ohne Gefahr des Irrtums, die Stärke ohne Belästigung von seiten der zu ertragenden Übel, Mäßigkeit ohne Widerstreben seitens der Begierlichkeiten, so daß es Sache der Klugheit sein wird, kein Gut dem göttlichen vorzuziehen oder gleichzustellen, Sache der Stärke ihm unverrückbar anzuhängen, Sache der Mäßigkeit, an keinem verderblichen Mangel sich zu ergötzen. Dasselbe gilt von den intellektuellen Tugenden. Es fällt das Materielle fort; denn der leibliche Tod bringt auch der Sinnlichkeit, durch welchen hienieden die Erkenntnis vermittelt

---

[3] ib. qu 24 a 8.

wird, den Untergang. Dagegen bleibt das Formelle, resp. das rationelle Moment der Erkenntnistugenden in verklärter Gestalt. Denn die Kenntnis des Universellen und Notwendigen (was eben Sache der Vernunft ist) haftet stärker als die des Partikulären und Zufälligen.

Wenn nun nach Luc. XVI: „Recordare, quia recepisti bona in vita tua et Lazarus similiter mala", jenseits sogar diese letztere Erkenntnis bleibt, so muß sie um so mehr die Kenntnis des Universellen und Notwendigen, welche zur Wissenschaft und den anderen intellektuellen Tugenden gehört, bleiben.

Der Glaube hört auf in seiner wesentlichen Eigenschaft als ein Erkennen auf die Autorität eines anderen hin, wird aber zum Schauen, steigert sich also zur höchsten Art der Erkenntnis. Die Hoffnung geht über in Besitz, die Liebe dagegen bleibt nach dem Schriftworte (Cor. XIII): Charitas nunquam excidit. An der Liebe haftet eben keine Unvollkommenheit, wie am Glauben und an der Hoffnung; denn sie kann auf das gehen, was man hat, sowie auf dasjenige, was man nicht hat, in gleicher Weise auf das, was man sieht, sowie auf dasjenige, was man nicht sieht. Ja die Liebe steigert sich vielmehr in dem Grade, in welchem die Hoffnung erfüllt wird, und der Glaube in Schauen sich verwandelt; denn je vollkommener die Erkenntnis Gottes und je inniger die Verbindung mit ihm ist, desto vollkommener muß auch die Liebe sein.*

§ 2.

Bedenken gegen die übernatürlichen Tugenden.

Gegen diese übernatürliche Vervollkommnung und Erhebung des Menschen zur Gottähnlichkeit werden schwerwiegende Bedenken und Einwände erhoben, welche sich der Hauptsache nach auf den Tugendcharakter, die einheitliche Zusammenfassung und den Zusammenhang, wie auch auf das Übernatürliche und die Eingießung dieser Tugenden beziehen und Thomas in Widerspruch zu seiner eigenen Theorie setzen sollen.

I. Der Aquinate definirt die Tugend mit Aristoteles als einen *Habitus*, als eine bestimmte und feste Willensrichtung zum Guten. Die eingegossenen Tugenden dagegen bezeichnet er als unbestimmte Kraftanlagen, als *Potenzen* zum übernatürlichen Leben, die erst durch Übung zu Fertigkeiten herausgebildet werden sollen. Ferner sollen die so gewonnen Fertigkeiten noch fortdauern, wenigstens soweit die Akte natürlich gut sein können, nachdem die eingegossenen Tugenden verloren gegangen sind, so daß weder

* S. Th. I II qu 67 a 1, a 4, a 6; in 3. dist. 31 qu 3 a 1 ad 3.

der Eintritt noch der Verlust der letzteren psychologisch wahrnehmbar ist. Sind das nicht unlösbare Widersprüche?

Allein der angebliche Widerspruch ist nur dann vorhanden, wenn man, wie Gloßner* mit Recht hervorhebt, das höhere, aus göttlichen Quellen stammende übernatürliche Geistesleben mit dem Maßstabe der gewohnten Begriffe messen will. Mit dem Begriffe der Tugend verhält es sich wie mit dem gewöhnlichen Begriffe der Person, der einer Modifikation unterzogen werden muß, um auf die übernatürlichen Geheimnisse Anwendung zu finden. Gleichwie aber der gewöhnliche, philosophische Personenbegriff durch die theologisch gebotene Modifikation nicht zerstört, sondern schärfer bestimmt wird, so verhält es sich auch mit dem Tugendbegriff. Er enthält nämlich in sich ein Moment, durch das er geeignet ist, auf die übernatürliche Ordnung übertragen zu werden, nämlich das Moment der Habituirung, Vorzüglichkeit und Stärkung. Die übernatürlichen Tugenden sollen nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nicht blos irgendwie und speziell dadurch die natürlichen Vermögen vervollkommnen, daß sie zu der denselben von Haus innewohnenden Kraft und Tendenz zum richtigen Leben eine größere Fertigkeit und festere Richtung und damit größere Leichtigkeit, Sicherheit und Annehmlichkeit in ihrer Betätigung hinzufügen, sie sollen vielmehr den natürlichen Vermögen durch innerste Verklärung derselben die fundamentale Kraft und aktive Tendenz zu solchen Akten geben, welche über ihre natürliche Kraft und Tendenz hinausliegen und mithin nicht blos einen vorhandenen Samen und Keime entwickeln, sondern einen neuen Keim wie ein Pfropfreis in sie hineinlegen und so Akte einer höheren Art überhaupt erst ermöglichen; oder m. a. W. sie stählen nicht blos eine vorhandene Kraft, sondern gestalten sie um zu einer Kraft höherer Ordnung. Der Grundbegriff der übernatürlichen Tugend ist der einer dauernden Lebenskraft, eines Lebensprinzips und physischen Befähigung der natürlichen Vermögen zu bestimmten Lebensakten, welche ohne dieselben oder ein entsprechendes Aquivalent für die Natur radikal unmöglich sind. Und so bot gerade der weitere Begriff der alten virtus die Möglichkeit, auch die übernatürlichen, dem Bewußtsein vorangehenden Gnadenkräfte, die in den Potenzen der Seele schlummernden Geistesgaben als „virtutes" als eingegossene Tugenden zu bezeichnen. Denn die Bedeutung von virtus = Tüchtigkeit ist im Lateinischen, wie schon einmal erwähnt, wenigstens nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, viel weiter als die unseres deutschen Wortes „Tugend", worunter zunächst nur die ethische

* Dr. M. Gloßner, die Philosophie des hl. Thomas von Aquin, Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, herausgegeben von Dr. Ernst Commer, Paderborn 1895. IX. Jahrgang S. 278 f.

Tüchtigkeit und diese wiederum nur als gute Richtung des Willens verstanden wird. Virtus wird dagegen auf jede vollkommene Kraft und Macht bezogen und steht daher oft einfach für potentia—δύναμις: um so mehr ist sie so umfassend, wie die des griechischen ἀρετή, welche nicht blos die ethische Tüchtigkeit des Willens, sondern auch die Tüchtigkeit des Erkenntnisvermögens bezeichnet. Man braucht deshalb im Lateinischen den Namen virtus bei den habitus infusi nur in seiner natürlichen vollen Bedeutung zu nehmen, um bei ihnen den Begriff der höheren „Kraft" zu dem der eigentlichen Tugend fortzubilden, oder umgekehrt im Begriffe der „Tugend" den der eigentlichen Krafterhöhung beizubehalten, während wir im Deutschen bei den habitus infusi jenem Namen einen neuen Inhalt geben müssen, um nicht den Gehalt der habitus infusi zu verwischen, womit wir das naheliegende Mißverständnis vermeiden, welches die übernatürlichen Tugenden blos in einer höheren Willensrichtung, nicht zugleich in der Erfüllung mit einer höheren produktiven Kraft sowohl des Willens selbst, wie auch des Erkenntnisvermögens sieht.*

Sind aber die eingegossenen Tugenden nicht, wie die natürlichen, feste und bestimmte Neigungen und Fertigkeiten, sondern dauernde Lebenskräfte, so löst sich damit von selbst die weitere Frage, warum sie nicht regelmäßig jene Leichtigkeit und Freudigkeit des Handelns verleihen, wie sie den natürlichen Tugenden eigen ist, während doch diese Eigenschaften als wesentliche Merkmale und Kennzeichen des Tugendhabitus gelten. Die virtus infusa ist eben mehr Potenz als Habitus; jede Potenz aber als solche ist dem Fühlen und Erkennen entrückt, sie wird erkannt durch ihre Tätigkeit. Und das Schwierigere der Betätigung übernatürlicher Tugend ergibt sich aus der mangelhaften Disposition natürlich-sittlicher Kräfte. Wenn man auch im Besitze des erworbenen Habitus der Wissenschaft ist, bemerkt Thomas, so kann man doch am Gebrauche desselben durch Schläfrigkeit, Trunkenheit und dergl. gehindert sein.

Was aber die Gesundheit und Frische der Phantasie für das Denken ist, das ist für die übernatürliche Tugend und ihre freudig-sichere Entfaltung das ganze natürlich-sittliche Gebiet. Wo dieses in Gärung, Verwirrung oder krankhafter Verstimmung ist, da erleidet auch das Gnadenleben Anfechtungen, da steht die — auch ernst erfaßte und treu behütete — christliche Tugend unter schwerem Drucke. Thomas erinnert an den Zustand des reumütigen Gewohnheitssünders in der ersten Zeit nach der Bekehrung. Trotz der eingegossenen Gnaden und Tugenden hat er doch viele Schwierigkeiten in den Tugendübungen zu überwinden dank der zurück-

* cf. Dr. M. Jos. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, 2. Bd. Freiburg i. B. 1878 S. 328 ff.

gebliebenen Dispositionen aus den Akten früherer Sünden.[1] Hat die übernatürliche Tugend aber nicht mit derartigen Störungen und Hindernissen zu kämpfen, so hat sie, wie die natürliche Tugend, Freudigkeit und Leichtigkeit in ihrer Gefolgschaft. Denn die Liebe Gottes ist, wie später dargetan wird, die Form der christlichen Tugend. Die Wirkungen der Liebe aber sind, wie oben gezeigt, Freude und Friede.

Aber fehlt den eingegossenen Tugenden nicht das wesentlichste Moment des Tugendbegriffes, die freie Willensbetätigung? Frohschammer urteilt: Die theologischen Tugenden „können zunächst nicht eigentlich als Tugenden (im spezifisch moralischen Sinne) bezeichnet werden, wenn sie doch von Gott eingegossen, nicht durch eigene Willenstätigkeit vorhanden sind, da doch zum Begriffe der Tugend wesentlich gehört, daß sie Willenshabitus und -Akt sei. Die Bezeichnung „eingegossene Tugend" enthält daher unmittelbar einen Widerspruch in sich. Sie können daher nicht als moralische Tugenden gelten, ja nicht einmal als intellektuelle Tugenden können sie in Betracht kommen, trotz ihres theoretischen Charakters. . . . auch der Glaube ist nicht Akt des Intellektes im strengen Sinne, sondern nur Annahme auf Autorität hin". Er kommt zum Resultate: „Man kann sie daher weit eher Glückseligkeiten nennen als Tugenden, da deren Besitz ein Glück, nicht eigentlich eine Pflichterfüllung ist und deren Verlust ein Unglück, das größte des irdischen Daseins, ist, nicht ein Verbrechen".[2]

Es ist vor allem richtig: nach christlicher Auffassung ist der Besitz der göttlichen Tugenden das größte Glück des Menschen hienieden. Gleichwohl ist ihr Verlust nicht allein ein Unglück, sondern auch ein Verschulden. Denn nicht ohne eigene Schuld kann man dieselben verlieren. Ferner sind diese Tugenden auch Pflichten für jeden, dem sie angeboten sind. Wer die göttliche Offenbarung, nachdem sie ihm hinreichend proponirt und erkennbar gemacht ist, nicht glaubt, ist ohne Entschuldigung; von ihm gilt das Wort Christi: qui non crediderit, condemnabitur. Die eingegossenen Tugenden sind zweifellos Heilsgnaden und fließen als solche aus verborgener, göttlicher Quelle; aber gleichwohl ist ihre Betätigung nicht ausschließlich Sache der Gnade, sondern zugleich des freien Willens. So ist der Glaubensakt nicht nur eine Tätigkeit des Intellektes, sondern auch des Willens, weil er aus dem Befehle des Willens hervorgeht. Viele Offenbarungswahrheiten sind nämlich nicht evident, sondern enthalten

---

[1] de virt. card. a 2 ad 11; de virt. in com. a 10 ad XV; S. Th. I II qu 110 ad 1; cf. Mausbach, Moralprobleme S. 88 f.

[2] J. Frohschammer, die Philosophie des Thomas von Aquin, Leipzig 1889, S. 464.

ein Dunkel in sich. Folglich wird der Intellekt zur Zustimmung nicht genötigt, es ist vielmehr die gläubige Hingabe an Gott und der Gehorsam des Willens gegen den offenbarenden Gott notwendig, so daß der Wille mit wirksamem, aber freiem Entschluß den Intellekt hinneigt, daß er den göttlichen Wahrheiten auf die Autorität des offenbarenden Gottes hin Zustimmung gibt. Darum heißt glauben „mit Zustimmung denken" — credere est cum assensu cogitare.[1] Ferner kann von einer Glaubenspflicht und einem Glaubensgebot nur dann die Rede sein, wenn die Annahme des Glaubens den Willen berührt. Denn nur das kann Gegenstand eines Gebotes sein und unter den Pflichtenkreis fallen, was die Möglichkeit einer Wahl und somit eines Wollens zuläßt. Ebenso kann nur unter gleicher Voraussetzung die Verdienstlichkeit des Glaubens (Hebr. XI) aufrecht erhalten werden; denn zum Charakter des Verdienstes gehört ein entschiedener, freier Wille. Also unterliegt der Glaubensakt der freien Willensbetätigung.[2] Wie der Glaubensakt, so ist auch der Habitus des Glaubens nicht nur im Intellekt, sondern auch im freien Willen.[3]

Wie der Glaube, so ist auch die Hoffnung und die Liebe ein Werk des Willens. Denn der Wille ist es, welcher die Hoffnung in uns bewegt und sie auf den Zweck unseres Strebens leitet, und welcher die Liebe in uns entzündet zu einer geistigen Vereinigung mit unserem Zweck und gewissermaßen zu einer Verwandlung in ihn.[4] Und so findet Thomas auch in den theologischen Tugenden, obgleich sie durch Eingießung uns innewohnen, noch immer eine Freiheit des menschlichen Willens. Nur mit unserer Zustimmung sind sie in uns.[5] — Und damit kann ihnen auch nicht prinzipiell der Charakter der eigentlichen Tugend abgesprochen werden.

Denselben beweist der Aquinate näherhin durch folgende Deduktion. Bezüglich des Glaubens macht er vor allem eine Unterscheidung zwischen geformtem und formlosem Glauben mit folgender Begründung: Da der Glaube durch eine Bewegung des Willens bedingt ist, so hat er auch eine Beziehung auf das Objekt des Willens, auf das Gute, welches sachlich mit dem Wahren, dem Objekte des Verstandes zusammenfällt; insofern nun der gläubige Verstand die Beziehung des Willens auf das Gute in seine Tätigkeit aufnimmt, nimmt er eine dem Objekte des Willens entsprechende Form an, und heißt fides formata im

---

[1] S. Th. II II qu 2 a 1; u. a 9, qu 4 a 2; qu 6 a 1 ad III. I II qu 56 a 3; qu 17 a 6; c. Gent. III 40, 1 etc. cf. Göpfert l. c. S. 288; Rietter l. c. S. 288.

[2] S. Th. II II qu 2 a 9.

[3] ib. qu 4 a 2 u. a 4.

[4] S. Th. I qu 62 not. 3.

[5] S. Th. I qu 55 a 4: Virtus infusa causatur in nobis a deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus.

Unterschiede von der fides informis, d. h. dem gläubigen Fürwahrhalten ohne Affekt für das Objekt des Willens. Die Liebe ist demnach die Bildnerin und Vollenderin des Glaubens. Die fides formata nun ist eine wahre und eigentliche Tugend. Denn jede Tugend hat wesentlich ein Gutes zu ihrem Ziele; der Glaube verfolgte aber ein solches Ziel mit Absicht in der Liebe. Folglich ist nur der mit der Liebe verbundene — geformte — Glaube eine wahre Tugend; nicht so der formlose; denn er steht zwar zur Wahrheit, nicht aber zum Guten in einem richtigen Verhältnis, also kann er nicht Prinzip einer in jeder Hinsicht guten und vollkommenen menschlichen Wirksamkeit sein.[1]

Der Glaube ist jedoch nicht nur eine moralische, sondern auch eine intellektuelle Tugend.

Die eigentlichen Glaubensgeheimnisse (mysteria fidei) sind allerdings supra rationem credenda, sola fide tenenda, also in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt und gerade deshalb, wie oben dargetan, an die Willensbestimmung gebunden. Aber die Offenbarung der hl. Schrift verbindet mit diesem schlechthin übernatürlichen Heilsgehalte auch einen *Weisheitsgehalt*, *mitgeoffenbarte* Belehrungen, zu denen auch die Vernunft vordringen kann (pertingere potest) und die auch die Philosophen durch Beweise erhärtet haben (demonstrative probaverunt), nämlich die sog. prima credibilia oder praembula fidei wie z. B. die Sätze vom Dasein und von der Einheit Gottes, von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, von der Vorsehung und sittlichen Weltordnung. Aber selbst die Mysterien bilden einen Gegenstand für die forschende Vernunft. Zwar kann sie dieselben nicht beweisen, wegen ihres übervernünftigen Charakters, aber sie kann zeigen, daß sie nicht widervernünftig (contra rationem) sein können, und Probabilitätsgründe (rationes verisimiles) für denselben aufsuchen.[2] Der übernatürliche Glaube ist also eine *vernunftgemäße* Annahme übernatürlicher Wahrheiten — scio, cui credidi sagt Paulus — und nicht, wie Frohschammer unterstellt, eine *blinde* Annahme auf Autorität hin, eine bloße Unterwerfung ohne jegliches Verständnis und jegliche Prüfung, so daß er lediglich als Produkt der Erziehung und der Gewohnheit zu betrachten wäre. Ist er aber *vernunftgemäße* Annahme göttlicher Wahrheiten, so ist er auch ein Akt und Habitus des Intellektes und kann auch als intellektuelle Tugend nicht prinzipiell abgewiesen werden.

Wie der Glaube, so sind auch die Hoffnung und Liebe eigentliche Tugenden.

---

[1] S. Th. II II qu 4 a 1; 3, 4, 5, 6.

[2] S. phil. I 3; IV, 1 fin., S. Th. I 46, 2; I qu 2 a 2 ad 1, vgl. Willmann l. c. 2. Bd. S. 460 f.

Thomas bringt hierfür folgende Beweise: Da „die Tugend gut macht den, der sie hat und ebenso seine Tätigkeit vollendet", so müssen guten Tätigkeiten auch Tugenden entsprechen. Die menschlichen Akte haben aber den Charakter der Güte, insoweit sie durch die entsprechende Richtschnur geregelt werden. Nun gibt es eine doppelte Richtschnur für die menschlichen Tätigkeiten: Die menschliche Vernunft als die nähere und Gott als die entferntere. Jeder Akt, der einer dieser beiden Richtschnuren folgt, ist etwas Gutes. Hoffnung und Liebe berühren aber Gott, die oberste Richtschnur der menschlichen Tätigkeit selbst: die Hoffnung berührt dieselbe sowohl als den letzten Zweckgrund — denn in ihr sucht sie schließliche Seligkeit — als auch wie die höchste Wirkursache — denn sie baut auf den Beistand Gottes. Die Liebe verbindet den Menschen mit Gott, dem Prinzip alles Guten. Folglich sind Hoffnung und Liebe wahre und eigentliche Tugenden; da sie ferner Gott zum unmittelbaren Objekte haben, sind sie zugleich theologische Tugenden.[1]

II. Wenn man auch, so wendet man weiter ein, die übernatürlichen Gaben und Gnaden als tugendhafte Zustände gelten lassen will, so erhebt sich ein weiteres, viel schwerwiegenderes Bedenken: Gnade und eingegossene Tugenden sind zweifelsohne christliche Grundgedanken, wie sie bei Paulus und Augustinus die Speculation durchziehen, Gedanken, die eine sehr verschiedene Auffassung von der Natur und Anlage voraussetzen als Thomas sie aus Aristoteles entnehmen konnte. Ist also nicht vielleicht die Vertiefung der Lehre des Aristoteles mit einem Abfall von seinen Grundsätzen erkauft? Hat nicht etwa der „weiseste aller Vermittler", nachdem er die Kluft zwischen irdischer und transszendenter Betrachtung bei Aristoteles geschlossen, einen neuen, viel tieferen Abgrund aufgetan, indem er das Endziel des Menschen als ein übernatürliches Gnadengeschenk hinstellte, die menschliche Sittlichkeit als unfähig bezeichnete, dieses Ziel zu erreichen?[2]

Ferner soll, wie schon in der Einleitung dargetan, die Ethik des Aquinaten eine äußerliche Kombination von Natur und Übernatur bedeuten und infolge dieses äußerlichen Verhältnisses zwischen natura und gratia sollen die christlichen Tugenden wie das christliche überhaupt nur ein höheres Stockwerk bilden, welches auf die aristotelische Grundlage, und zwar unvermittelt, aufgebaut erscheint. Kann also — dank einer nur sehr äußerlichen und lockeren Aneinanderreihung natürlicher und übernatürlicher Tugenden — noch von einer einheitlichen Zusammenfassung

---

[1] S. Th. II II qu 17 a 1 u. 5; ib. qu 23 a 3 u. 4.

[2] cf. Mausbach, Christentum und Weltmoral S. 58 ff. und Moralprobleme S. 79 ff.

und von einem organischen Zusammenhang der Tugenden die Rede sein? Gibt also Thomas nicht seinen mit so vielem Scharfsinn verfochtenen Grundgedanken von der Einheit des Zweckes und Bestimmung des Menschen auf?

1. Allein Thomas hält vor allem das Geheimnis der Gnade, den Abstand, der zwischen der Natur des Menschen und seiner tatsächlichen Berufung besteht, im Sinne der alten Kirche aufrecht. Damals gingen unter den Theologen zwei Gedankenreihen nebeneinander her, hervorgerufen durch auftretende religiöse Kämpfe und Streitigkeiten. Auf der einen Seite erhoben sich im Abendlande die naturalistischen Pelagianer. Sie betrachteten den freien Willen als unverwundbar; auch nach der Verirrung und Befleckung durch die Erbsünde trägt er in sich die Kraft zur sittlichen Bekehrung und Reinigung. Gnade und übernatürliche Berufung hielten sie nur für willkommene, aber unverbindliche Zugabe zum wesentlichen Lebensziele. Augustinus betont ihnen gegenüber die Erkrankung, Verwundung und Unordnung der Natur, die Verblendung des Geistes und Schwäche des Willens durch die Erbschuld. Die Gnade ist ihm infolge dessen Heilmittel der Sünde, Zurückführung des Menschen zur sittlichen Gesundheit und Freiheit.[1] Dabei trat bei Augustinus in der Polemik die Unterscheidung des Natürlichen und Übernatürlichen zurück; und er scheint die tatsächliche Bestimmung des Menschen als die natürliche, nur dem gefallenen Menschen nicht geschuldete, der unschuldigen Kreatur hingegen — als ihrer Natur entsprechend — gebührende, wenn auch nur unter der gnädigen Beihilfe Gottes zu erreichende, hinzustellen.

Auf der anderen Seite betonen die griechischen Väter gegen den naturalistischen Nestorianismus unter Weiterführung des Gedankens des hl. Johannes nicht so sehr das in die Natur eingedrungene Verderben und die sittliche Ohnmacht des Menschen und schildern deshalb auch die Erhabenheit und Notwendigkeit der Gnade nicht so sehr als Heilung, sondern als Erhebung und Verklärung der Natur, als Mitteilung eines höheren Lichtlebens, als Kindschaft Gottes und Vorbereitung auf die Vergöttlichung der Natur im Jenseits.

Beide Gedankenreihen wurden stets — auch von ihren Urhebern — durch gewisse Verbindungsfäden in Fühlung gehalten und treten besonders in der Theologie des Mittelalters enge zusammen. Die Scholastiker ergänzten und bildeten — vermöge ihrer analytischen Tendenz — die augustinische Auffassung um und glichen sie mit der im Orient stets herrschenden aus — so z. B. Anselm, Alex. Hal., Bonaventura.[2] Vor allem aber ist

[1] Op. imp c. Jul. 3, 110. De perf. iust. hom. 1. De gr. et lib. arb. 25.
[2] siehe hierüber Scheeben, l. c. S. 281 ff.

es Thomas, der in seiner Speculation einen Ausgleich der Anschauungen erreichte, den man im besten Sinne des Wortes als organisch bezeichnen darf. Einmal unterscheidet er zwar eine natürliche und übernatürliche Ordnung, eine Bestimmung zu einer gewissen Seligkeit, Sittlichkeit und Lebensgemeinschaft mit Gott, die der Wesensanlage des Menschen und seiner natürlich-sittlichen Kraft entspricht und das tatsächliche hohe christliche Endziel, das alle Kräfte, Ansprüche und Bedürfnisse der menschlichen Natur übersteigt und eine solche Lebensgemeinschaft mit Gott herstellt, worin die Creatur zur Mitgenossenschaft der eigenen Seligkeit Gottes erhoben wird. Aber auch dieses himmlische Endziel betrachtet Thomas insofern als natürlich, als der Denkgeist irgend eine Gottverbindung als seine notwendige Bestimmung erkennt, und das natürliche Gewissen die Verpflichtung auferlegt, der himmlischen Bestimmung zuzustreben, nachdem sie geoffenbart ist. Der Besitz und Genuß Gottes selbst erfüllt das tiefste Hoffen und Sehnen des Geistes, der für alle Wahrheit und Güte bestimmt ist. Somit bedeutet das neue himmlische Ziel keine Verschiebung und Leugnung des natürlichen; es entspricht vielmehr auf das vollkommenste den geistigen Anlagen der menschlichen Natur.[1] Dann kommen auch die übernatürlichen Gnaden und Tugenden nicht „unvermittelt und unvorbereitet durch die beständigen Kräfte der Seele in den Menschen hinein", wie Redepenning vermeint.

Thomas stimmt allerdings mit Augustinus darin überein, daß die Menschen durch die Sünde „verwundet" und die Ordnung und Richtung der ihr gebliebenen Wesenskräfte verkehrt sei, so daß der Mensch nicht nur in Bezug auf das übernatürliche Gute, sondern auch zur Heilung der natürlichen Schwäche der Gnade Gottes bedarf.[2] Allein wenn Augustinus bisweilen dem Verdachte Raum gibt, als habe die Natur durch die Erbsünde ihre wesentliche Einsicht und Leistungsfähigkeit auf moralischem Gebiet vollständig eingebüßt, so weist Thomas mit allem Nachdruck hin auf den Fortbestand der natürlich-sittlichen Anlagen und Kräfte und die Möglichkeit guter Handlungen auch für den Todsünder und Ungläubigen. Der natürliche Mensch kann mit der Vernunft Gutes erkennen und vermöge der geschwächten, aber nicht aufgehobenen Willensfreiheit Gutes wollen und ausführen.[3] Anderseits hütet sich Thomas wohl, die kühnen Schilderungen und Vergleiche der griechischen Theologen so zu betonen, als dränge sich das übernatürliche Leben als völlig unvermitteltes, fremdes und zauberhaftes Element in das menschliche Geistesleben ein.

---

[1] c. Gent. III, 50; de verit. qu 27 a 2.
[2] cf S. Th. I II qn 85 a 3; qu 82 a 3; qu 109 a 2 ff. etc.
[3] S. Th. I II qu 91 a 2; qu 109 a 8.

Das Übernatürliche ist ihm nichts weniger als ein „zweites Stockwerk", das sich äußerlich der Natur ansetzt. Deshalb betrachtet er die Rechtfertigung und Begnadigung trotz ihrer direkt göttlichen Verursachung doch nicht als Wunder im strengsten Sinne und zwar nicht blos aus formalen Bedenken, sondern aus dem sachlichen Grunde, weil die Seele infolge ihrer Ebenbildlichkeit Gottes von Natur für die Gnade aufnahmefähig ist.[1] „Die Seele steht," wie Mausbach[2] mit Recht zu dieser Begründung sagt, „nicht so der Gnade gegenüber, wie ein Leichnam der Wiederbeseelung, sondern sie trägt in ihrer Natur eine Empfänglichkeit, eine Anlage für die Gnade, sie besitzt in der Universalität ihres Denkens und Wollens einen angeborenen Adel, der sie, und nur sie von allen Erdenwesen, zur Kindschaft und Anschauung Gottes befähigt." Dieses Verbindungsglied zwischen Natur und Gnade, die Empfänglichkeit des gottebenbildlichen Geistes für göttliches Leben betont der hl. Lehrer mit solchem Nachdrucke, daß es oft scheint, als kenne er überhaupt kein anderes mögliches Endziel für den Menschen, als die tatsächliche himmlische Bestimmung.

Dieser innigen Verknüpfung beider Ordnungen entspricht nun vollkommen auch der Übergang aus dem Stande der Natur in den der Gnade; wenn er auch ontologisch durch die Gnade gewirkt und getragen ist, so wird er doch für das sittliche Bewußtsein stets durch natürliche Motive vermittelt. Dem Glauben geht das natürliche Urteil des Gewissens vorher, daß es erlaubt und pflichtmäßig sei, die eigene Einsicht göttlicher Belehrung unterzuordnen. Der Hoffnung liegt ein natürliches Bedürfnis der Seele, das Verlangen nach göttlichem Beistande, zu Grunde. Die Liebe entspringt wie von selbst dem mächtigen Zuge des natürlichen Willens, sobald Gottes unendliche Liebenswürdigkeit einleuchtet.

Allein: wird nicht mit dieser Annahme höheren Lebenskräfte, „eingegossener" Gnaden und Tugenden, ein dem Wesen des Sittlichen feindliches, magisches Element in die Ethik eingeführt, wird nicht von Thomas durch die Ernennung des „sakramentalen Gnadenbegriffes" der Griechen einer äußerlichen und abergläubischen Vorstellung der übernatürlichen Vervollkommnung der menschlichen Natur vorgearbeitet, und bedeutet das Übernatürliche in der thomistischen Ethik und Tugendlehre nicht eine Verkümmerung oder äußerliche Erweiterung der natürlichen Tugend und Sittlichkeit? Allein vor allem ist das sakramentale Prinzip in der Heilsvermittlung wesentlich von der Magie verschieden. Denn „magisch"

---

[1] S. Th. I II qu 103 a 10: quantum ad hoc iustificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso, quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut augustinus dicit.

[2] Christentum und Weltmoral I. c. S. 59.

bezeichnet die Bewirkung und Anstrebung höherer, religiöser Wirkungen durch unzureichende Ursachen, des Göttlichen durch die Natur, des Geistigen durch den Stoff. Die Wirkung des Sakramentes geht aber nicht vom Naturſymbole, ſondern von Geiſte Gottes aus, der jenes als Werkzeug benutzt, von demſelben Geiſte, der unſere Seele geſchaffen hat, der alle ihre geiſtige Kraft durch die Sinnenwelt, die Sprache uſw. zur Tätigkeit erweckt. Ferner ſchaltet die Magie das vernünftige Denken und moraliſche Tun des Menſchen aus, iſt unterſittlich und unſittlich. Das Sakrament dagegen erſetzt die ſittliche Reinigung und Annäherung an Gott nicht, ſondern fordert und fördert ſie.[1]

Allerdings überſteigt die innere Begnadigung als übernatürliche Realität und Vollkommenheit alle Kraft der Vernunft und des Willens; kein geiſtiger Aufſchwung, kein ſittliches Verdienſt vermag ſie zu erzeugen; Gott allein iſt ihr Urheber und Spender — wie auch die Seele als immaterielle Lebensform nicht aus dem Werdeprozeß hervorgehen, ſondern nur durch unmittelbares Wirken Gottes ins Daſein treten kann. Wie aber die Erſchaffung der Seele doch in etwa von menſchlicher Tätigkeit abhängt, wie ſie ſich geſetzmäßig an materielle, phyſiologiſche Vorgänge anſchließt, ſo iſt auch eine gewiſſe Dispoſition und Vorbereitung für die Eingießung der übernatürlichen Gnaden und Tugenden möglich, und ſie ſchließt ſich an Vorgänge des natürlichen ſittlichen Lebens an. Wie ferner die Seele in keinem Leibe wohnen kann, der nicht die ſpezifiſch menſchliche Organiſation beſitzt, auch nicht in einem ſolchen, der ſie durch Verſtümmelung und Vergiftung verloren hat, ſo kann ſich die Gnade nicht einer Seele mitteilen, die ſittlich ſchlecht disponirt iſt, und nicht in einer Seele bleiben, welche dieſe Dispoſition durch die Sünde zerrüttet und zerſtört hat.[2] Bei Erwachſenen iſt die moraliſche Haltung auch *poſitiv* mitbeſtimmend für die Erteilung der Gnade; muß ſich ja ſchon der erſte Schritt, die Annahme des Glaubens, auf die natürliche Überzeugung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung ſtützen. Und bei dem ganzen weiteren Prozeſſe gehen der höhere Zug der Gnade und die freie Mitwirkung des Willens Hand in Hand, wobei oft eine Reihe ganz heroiſcher Akte notwendig iſt, durch welche die Dispoſition des Willens in ſtufenmäßiger Entwicklung herbeigeführt wird.[3]

---

[1] cf. Mausbach, die Ethiſi des hl. Auguſtinus, Freiburg i. B. 1909, S. 99 Anm. 2.

[2] in Sent. 1 d. 14 qu 3, de virg. in com. 10 ad 1; S. Th. 1 II qu 112 a 1; II II qu 24 a 11 f.; 1 II qu 92 a 1 ad 1. de virt. in com. a 10 ad 17; c. Gent. III, c. 159; de malo qu 3 a 10 etc.

[3] S. Th. II II qu 1 a 4 ad II; 1 II 112 a 2 u. 113 a 3 u. 7 etc. cf. Mausbach, Moralprobleme S. 85 f.

Noch weniger bedeutet das Übernatürliche in der thomistischen Ethik eine Aufhebung, Umbildung und Verkümmerung der menschlichen Natur und damit auch eine Verkümmerung oder äußerliche Erweiterung der natürlichen Sittlichkeit. Nicht etwa aufgehoben, umgebildet und verkümmert soll die Natur werden, sondern erhoben und „überbildet", d. h. unter Wahrung und Entfaltung ihres Wesens und ihrer Wirksamkeit mit höherem Leben und höherer Aktivität erfüllt werden. Die Liebe Gottes zu den Geschöpfen, so führt Thomas aus, ist kein passiver, wirkungsloser Affekt, sondern schöpferisches Tun; sie ist nicht Empfangen, sondern Geben. Schon im Bereiche der Natur leitet Gott die Kreaturen nicht nur in der Weise, daß er sie zu ihrer natürlichen Tätigkeit hinbewegt, sondern auch derart, daß er ihnen gewisse innere Formen und Kräfte als bleibende Prinzipien für die entsprechenden Tätigkeiten (formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum) verleiht, wodurch letztere leicht und angenehm werden. Um so mehr wird er in der höchsten Ordnung der Dinge, wo er die Menschen zur innigsten, ewigen Gottgemeinschaft erhebt, nicht bei gelegentlich zuströmenden Gnaden stehen bleiben, sondern in denselben durch innere Erleuchtung und Bereicherung ein höheres Leben begründen. Das beweisen die biblischen Ausdrücke: „Leben" der Gerechtigkeit, „Tod" der Sünde, „Licht" des Glaubens, „Band" der Liebe, „Same" und „Wiedergeburt".[1] Dieses höhere Leben bedingt und verursacht zugleich auch Förderung, Vervollkommnung und Sicherstellung des Fortbestandes der natürlichen Sittlichkeit. Vor allem constatirt Thomas, daß der Fortschritt der dogmatischen Erkenntnis keine wesentliche Änderung des Sittengesetzes bedinge. Denn die Moralvorschriften des Christentums seien dieselben geblieben, wie sie das alte Testament in den zehn Geboten ausgesprochen habe, „weil die Tugendwerke der Richtschnur der natürlichen Vernunft folgen, so daß nicht mehr Sittengesetze gegeben werden dürften als die von der Vernunft aufgestellten".[2] Es gibt aber keine moralische Bindung des Willens, die nicht aus den ersten Prinzipien der praktischen Vernunft hervorginge. Es gibt ferner kein Gut für das Handeln, das über das höchste Ziel der natürlichen Sittlichkeit hinausläge. Denn dieses höchste Ziel fällt zusammen mit dem Endziel des göttlichen Willens, die Güte Gottes und ihre Verherrlichung.[3] Dieses Ziel, von dem das Sittlich-Gute seinen absoluten Charakter empfängt, bleibt in Geltung für die übernatürliche, wie für die natürliche Ordnung. Hierin liegt der tiefste Grund dafür, daß die Sittlichkeit dem Objekte nach für beide Ordnungen

[1] S. Th. I II qu 110 a 1; a 2; c. Gent. III c 150 de verit. qu 27 a 1.
[2] S. Th. I II qu 108 a 2 ad 1.
[3] S. Th. I II qu 19 a 10.

wesentlich dieselbe sei. Wie bei der Seligkeit, so liegt bei der Sittlichkeit das Übernatürliche streng genommen a parte subiecti, in der Erhebung des Menschen zu einer dem jenseitigen Ziele proportionirten Seins- und Wirkungsweise. Der mit der Gnade und den eingegossenen Tugenden Ausgestattete übt deshalb die gleichen Tugenden, welche die Vernunft vorschreibt, aber „in vollkommener Art"; das verdienstliche Werk unterscheidet sich von dem verdienstlosen nicht in dem „Was", sondern in dem „Wie".[1]

Des Näheren vervollkommnen und fördern die übernatürlichen Gaben die natürliche Sittlichkeit nach mehreren Richtungen hin. Vor allem bewirken sie eine Sammlung und Belebung der natürlichen Kräfte der Seele. Der Verlust der Gnade zerstört nach der Lehre des Aquinaten zwar keine natürliche Kraft, aber er stört und schwächt doch die Wirksamkeit und rechte Ordnung der Kräfte, nachdem die Gnade so tief und organisch eingesenkt war. Daher ist auch die Erbsünde nicht blos „privatio gratiae", sondern zugleich Abwendung vom sittlichen Lebensziele, innere Armut und Unordnung. Daher ist dem Sünder die Tugendübung und der Sieg über das Böse zwar im einzelnen möglich, nicht aber die Erfüllung des „ganzen Gesetzes" und die dauernde Meidung aller schweren Sünden, diese volle sittliche Kräftigung gibt erst die übernatürliche Begnadigung.[2] Dann wird der Mensch durch die göttlichen Lebenskräfte zu ungleich höherer Leistungsfähigkeit erhoben und zu höherer Inbrunst und Freudigkeit des Tugendstrebens entzündet — infolge der ungeahnten Bereicherung und Vervollkommnung der natürlichen Vermögen. Durch den Glauben erfassen wir nämlich die sittlichen Grundsätze klarer, voller und lebendiger als durch die bloße Vernunft; im Glauben tritt die höchste sittliche Weisheit auch dem Kinde, dem einfachen Manne in schlichter Form nahe und leuchtet ihm als Leitstern auf den verschlungenen Pfaden des Lebens. Und die höheren Aufschlüsse, welche der Glaube über Gott und Ewigkeit, göttliche Taten und Geheimnisse gibt, wirken auch auf das sittliche Bewußtsein des Menschen in veredelnder und emporhebender Weise. „Das Ehrfurchtgebietende des natürlichen Gewissens, dem sich niemand völlig entzieht, das Überragende der sittlichen Zielordnung, das auch dem Weltmenschen im stillen imponirt, empfängt durch das lebendige Gotteswort der Offenbarung, durch die Sicherheit des Jenseitszieles und durch die Deutlichkeit der einzelnen Sittenvorschriften eine unvergleichliche Steigerung."[3]

---

[1] S. Th. I II qu 109 a 3; II II qu 24 a 2, 3; de charit. a 2; in 2. Sent. dist. 28 qu 1 a 1; de verit. qu 14 a 10 ad III qu 24 a 1 ad II.

[2] c. Gent. III, c. 50; S. Th. I II qu 82 a 3; qu 85 a 3; qu 109, a 1.

[3] Mausbach, Moralprobleme S. 91. S. Th. I II qu 24 a 3; qu 59 a 5 qu 91 a 4; qu 108 a 2; c. Gent. I c. 4 etc.

Somit bedeutet das Übernatürliche in der thomistischen Ethik nichts weniger als eine Verkümmerung und Aufhebung der natürlichen Sittlichkeit, wohl aber die wünschenswerteste Erhebung und Befruchtung derselben. Den rechten Standort für das ganze Verständnis vom Übernatürlichen zeigt uns Thomas in der Lehre vom Gottmenschen, in der christlichen Auffassung von der hypostatischen Verbindung der Gottes- und Menschennatur. Da haben wir das Urbild dessen, was Luthardt das „doppelte Stockwerk" in der thomistischen Moral nennt. Nirgends zeigt sich hier eine Verdrängung des menschlichen Faktors, eine magische Veräußerlichung der Sittlichkeit. Nirgends schiebt sich der göttliche Einfluß zwischen den Willen und seine Aufgaben; nirgends ersetzt die Gnade sie sittliche Anstrengung; im Gegenteil, der Christus innewohnende göttliche Geist treibt in belebendem, anfeuerndem Hauche zur höchsten Anspannung der sittlichen Kraft, zum erhabensten Heroismus menschlicher Tugenden an. Nicht anders ist es im Leben des Menschen, der durch die übernatürlichen Gaben und Tugenden dem Gottmenschen ähnlich geworden. Die Gnade ist eben keine ruhende Qualität, sondern die dauernde Lebensverbindung des Geistes mit Gott; sie will auf keinem Punkte die freie Selbsttätigkeit des Geschöpfes ersetzen, sondern dieselbe beleben, zu hohen Opfern und Leistungen befähigen.*

III. Wenn nun nach thomistischer Auffassung kein rein äußerliches Verhältnis, wohl aber ein organischer und innerer Zusammenhang zwischen Natur und Übernatur besteht, so richten sich von selbst die Vorwürfe äußerlicher Verkoppelung antiker und christlicher Sittlichkeit und des Mangels eines einheitlichen, allumfassenden Bandes der natürlichen und eingegossenen Tugenden. So urteilt z. B. Luthardt im Anschluß an Neander: Bei Augustin ist die Liebe Prinzip aller Tugenden und diese nur Entfaltung derselben, so daß dadurch auch die vier philosophischen Tugenden zu christlichen erhoben werden, während sie hier (bei Thomas) nur Vorstufe derselben sind. Augustinus strebt Umgestaltung der antiken Denkweise durch den Geist des Christentums an, bei Thomas tritt dieses zu jener äußerlich hinzu und setzt nur den Stufen jener als dem Vorchristlichen, Natürlichen die höheren Stufen des Übernatürlichen gleichsam auf." — „Diese Tugenden (die erworbenen und eingegossenen) nun bilden eine fortschreitende Annäherung an das höchste Ziel, eine aufsteigende Pyramide, deren Spitze die Liebe ist, so daß die vorhergehenden Stufen ohne diese letzte und höchste Stufe sein können" — „die reformatorische Ethik hat die Pyramide umgekehrt und — für die christliche Sittlichkeit — die Liebe nicht

* Mausbach, Christentum und Weltmoral S. 63.

zur Spitze, sondern zum Prinzip gemacht, welches sich dann in den Tugenden des Weltverhaltens entfaltet".[1]

Unbestritten gebührt vor allem Augustinus das Verdienst, die sittliche Einheit der Tugenden in der Liebe zum Bewußtsein gebracht zu haben. Er führt alle Tugenden auf die Liebe zurück und definirt die Tugend überhaupt als ordo amoris, als eine Liebe zu Gott in verschiedenen Erscheinungsformen. Daher erklärt sich die Vierzahl der Kardinaltugenden aus „einer verschiedenen Stimmung der Liebe" (ex ipsius amoris vario quodam affectu). „Die Mäßigkeit ist Liebe, welche sich ganz und unversehrt für Gott rein hält, die Tapferkeit Liebe, die um Gottes willen Alles leicht trägt, die Gerechtigkeit Liebe, die Gott allein dient und dadurch über alles Andere zu herrschen weiß, die Klugheit Liebe, die richtig unterscheidet, was zu Gott führt, und was von ihm ableitet."[2] Oder: „Die Tugend ist nichts anderes als die Liebe zu dem, was geliebt werden muß. Dies auszuwählen ist die Klugheit, von ihm sich nicht abwendig machen lassen durch Beschwerden ist Tapferkeit, nicht durch Sinnenreize, Mäßigung, nicht durch Hochmut Gerechtigkeit."[3] Wie Augustinus weisen auch besonders Gregor der Große[4] und Chrysostomus[5] auf den notwendigen Zusammenhang aller Tugenden hin und finden ihn ebenfalls in der Liebe. In späterer Zeit war es eine der herrschenden Ideen, daß durch die Liebe die verschiedenen Gaben und die mannigfaltigsten Formen des Guten etwas Gemeinsames für Alle werden sollten. Petrus Lombardus z. B. bezeichnet in den quatuor libri sententiarum die Liebe als die Mutter aller Tugenden, die ihnen erst das wahre, sittliche Gepräge gibt, als die forma formans.[6]

Schon der enge Anschluß des hl. Thomas an die christlichen Schriftsteller der Vorzeit, und besonders an Augustinus, auf dessen Grundlage sein System ruht, hätte der Vorwurf einer äußerlichen Verkoppelung antiker und christlicher Sittlichkeit mit Preisgabe eines Einheitsbundes für alle Tugenden nicht aufkommen lassen sollen. Wenn die Behauptung aufgestellt wird, bei Thomas sei die natürliche Tugend nur Vorstufe der christlichen, so scheint man von dem bekannten Axiom der Scholastiker: „gratia supponit et perficit naturam" nur die erste Hälfte zu kennen. Nein, Thomas läßt das ganze Tugendleben durch die Liebe in

---

[1] Luthardt, Geschichte der christl. Ethik 1888. S. 290 u. die Ethik des Aristoteles ꝛc. III. Teil S. 37 f.

[2] de mor. eccl. cath. 25.

[3] ep. 155; 13; cf. ep. 155, 6; de mus. 6, 50 ff.; cf. Nausbach, die Ethik des hl. Augustinus I. Teil S. 211.

[4] cf. lib. II in evang. homil. 27 § 1.

[5] so besonders in 33. homil. in I. Cor.

[6] cf. Neander l. c. S. 230 ff.; 269 f.; 287 f.

die höhere christliche Sittlichkeit aufgenommen werden; er begnügt sich nicht damit, die Liebe ihre übernatürliche Wirksamkeit im Willen, als dem zentralen Träger aller sittlichen Kräfte, entfalten zu lassen, er fordert vielmehr, abweichend von anderen Scholastikern, eine eigene übernatürliche Verklärung auch derjenigen Seelenkräfte, die Sitz der Kardinaltugenden sind, und eine höhere Belebung dieser Tugenden selbst. Wenn die philosophischen Grundtugenden, so lange sie unter sich waren, unter der Herrschaft der Klugheit standen, so kommen sie, den Kreis des Natürlichen durchbrechend und zum Übernatürlichen sich erhebend, unter das Zepter der Liebe. Wie es nämlich ohne richtige Erfassung des höchsten Erkenntnisgrundes kein wahres und vollkommenes Erkennen gibt, so gibt es auch keine wahre und vollkommene Tugend ohne Beziehung auf den höchsten Zweck und Grund des Guten. Diese kommt aber nur durch die Liebe zu Stande; also gibt die Liebe allein der Tugend ihre Wahrheit und Vollkommenheit. Da die Liebe den Menschen auf das höchste Ziel hinleitet, so ist sie ferner auch Prinzip aller guten Handlungen, die auf die Erreichung des Endzweckes abzielen. Folglich müssen mit der Liebe zugleich alle moralischen Tugenden, wodurch der Mensch die einzelnen Akte der guten Werke vollbringt, gegeben sein; wer die Liebe hat, hat auch alle moralischen Tugenden, wenn er auch bei Ausübung derselben äußeren Hindernissen begegnen und daher dieselben nicht gerade immer mit Freude und Lust vollbringen sollte. Dadurch, daß die Liebe allen Tugenden die Hinordnung auf das letzte Ziel gibt und sie erst zu eigentlichen Tugenden macht, ist sie zugleich die Form aller Tugenden.[1] Ist sie Form aller Tugenden, so ist sie auch Wurzel, Fundament und Mutter aller Tugenden. Sie verleiht ihnen Leben und Beistand. Wer Gott liebt, der liebt um Gottes willen auch sich selbst und den Nächsten. Gottes- und Nächstenliebe sind sogar spezifisch die gleichen Lebensakte. Wer Gott liebt, legt alles, auch das irdische Denken und Arbeiten ihm zu Füßen.[2] Ja, die Liebe verleiht jedem natürlich guten Akte des Gerechtfertigten die Weihe des übernatürlichen Verdienstes, weil eben durch die Liebe alle natürlichen Vernunftzwecke auf Gott, das höchste Ziel bezogen werden.[3] Die Liebe bezeichnet Thomas ferner als die Königin aller Tugenden, insofern sie deren Akte gebietet. Jene Habitus nämlich, die den finis ultimus unmittelbar zum Objekte haben, setzen durch ihren Befehl jene Vermögen und Habitus in Tätigkeit, die den finis ultimus nur mittelbar berühren. Und so werden auch alle Tugenden

[1] S. Th. I II qu 65 a 2; II II qu 23; a 8.

[2] S. Th. I II qu 63 a 4; qu 62 a 4; qu 65 a 5 ad II; a 4; II II qu 23 a 5 ad II.

[3] in sent dist. 40 qu 1 a 5; de charit. a 11 ad II.

durch das Gebot der sich unmittelbar auf Gott beziehenden Charitas zur Ausführung gebracht. Darum werden ihr die Tugenden zugeschrieben, gleichsam als wären dieselben ihr eigenes Werk.[1]

In der Liebe Gottes besteht des Weiteren der Zweck dieses Lebens. Darum ist die Liebe selbst der Zweck, auf den alle anderen Tugenden abzielen, insofern sie alle der Liebe wegen gesetzt werden. Und in gleicher Weise ist sie der Zweck aller Gebote und Räte; denn das Ziel aller Gebote und Räte ist die Vollkommenheit, welche wesentlich in der Liebe besteht. Sie ist das Ziel der ganzen Offenbarung und der ganzen Heilsordnung, weil diese den Zweck verfolgt, uns zum ewigen Leben zu führen, zu welchem die Liebe uns führt.[2] Darum besteht nach Col. 3, 14 und Rom. 13, 10 auch die christliche Vollkommenheit wesentlich in der Liebe. Denn vollkommen ist dasjenige, was sein Ziel erreicht; die Liebe aber einigt uns mit Gott, unserem letzten Ziele; also besteht in der Liebe unsere Vollkommenheit. Wer also die Liebe besitzt und ihre Gebote erfüllt, der ist ein vollkommener Mensch. In diesem Sinne lassen sich alle Tugenden in der Liebe zusammenfassen.[3]

Somit ist auch bei Thomas die ganze Sittlichkeit des Christen „Entfaltung der Liebe", ja er vertritt „eine Einheitlichkeit der sittlichen Auffassung, eine Verknüpfung von Natur und Übernatur, die gewiß mehr nach rücksichtsloser Schroffheit als nach Halbheit und Vermittlung aussieht".[4]

Und so muß auch der Vorwurf äußerlicher Verkoppelung natürlicher und übernatürlicher Tugenden, äußerlicher Kombination von Übernatur und Natur zurückgewiesen werden. Das Christliche bedeutet auch nicht nur ein höheres Stockwerk, welches auf die aristotelische Grundlage ziemlich unvermittelt aufgebaut erscheint. Thomas hat mehr geleistet als eine etwa zweckmäßige Vermittelung *innerlich fremder* Anschauung; es sind im Gegenteil die christlichen Prinzipien ansatzweise und in Spuren schon in der antiken Auffassung nachweisbar; Thomas brauchte sie nur im Lichte des Übernatürlichen weiterzubilden.

§ 3.

Die übernatürlichen Tugenden und die Antike.

Es liegt vor Allem auf der Hand, daß bei der Antike Anschauungen, wie sie sich beim Christentum über die übernatürliche Begnadigung vorfinden, — angesichts ihres Gottesbegriffes und

---

[1] S. Th. I II qu 114 a 4 ad 1.

[2] S. Th. II II qu 23 a 8 ad 1 II: III qu 99 a 1 ad 1; II II qu 184 a 3; 2. dist. 38 a 1 et 2.

[3] S. Th. II II qu 184 a 1; a 3 etc. cf. Göpfert l. c. S. 271 f.

[4] Mausbach, Christentum und Weltm. S. 66.

ihrer Auffassung bezüglich des Verhältnisses der Gottheit zur Welt — in gleicher Weise nicht erwartet werden können. Aristoteles kennt keine Weltschöpfung, keine göttliche Vorsehung, keine Weltregierung, somit auch keine übernatürliche Gnadengaben. Plotin betrachtet zwar als das letzte Ziel alles sittlichen Strebens die Vereinigung mit der Gottheit, aber nicht die Einheit mit dem lebendigen, persönlichen Gott, die durch den Glauben als eine freie Tat des inneren Lebens gewonnen wird und in der vollkommenen Entfaltung aller von Gott verliehenen Kräfte nach seinem Willen sich offenbart. Denn das göttliche Wesen erkennt er ja nicht als den in sittlicher Persönlichkeit frei schaffenden Urheber der Welt, wie sehr er die Gottheit über die Welt zu setzen sucht, sondern hält dieselbe durch die Materie in Allem gebunden. Nach seinem Lehrsystem ist auch das Böse wesentliches Moment der Weltentwickelung. Es ist deshalb eine solche Tat Gottes, wie die Begnadigung und Offenbarung in Christo zur Erlösung der Welt weder notwendig noch möglich. Weder kann Gott, der nicht durch die freie Tat seines Willens die Welt setzt, sondern in seiner schöpferischen Tätigkeit an die Materie gebunden ist, überhaupt das von derselben herrührende Böse in der Welt durch einen Akt der Gnade aufheben; noch ist insbesondere die menschliche Natur als solche fähig, die reine Offenbarung des „Einen" oder des νοῦς in der Gesamtheit ihres Wesens aufzunehmen und darzustellen; denn die Beschränktheit und das Böse, das sie vom νοῦς entfernt, ist ihr nicht zuwider, sondern gehört ihr als wesentliche Eigentümlichkeit der Stufe an, die sie in der Reihe der Wesen bildet. Aufnahme der Gnade und Offenbarung würde also einer Aufhebung der Menschen-Natur gleichkommen. Auch ist ein Fortschreiten der Menschheit im Ganzen in geschichtlicher Entwicklung zum vollkommenen Ziele, das mit dem Glauben an die geschichtliche Erscheinung des Erlösers notwendig gesetzt werden muß, hier nicht denkbar; denn damit würde der mit innerer Notwendigkeit ewig sich selbst gleiche Weltentwicklungsprozeß verändert werden, und das Walten Gottes in demselben als wandelbar und unvollkommen erscheinen.* Gleichwohl finden sich bei unseren beiden Philosophen, wie überhaupt in der antiken Anschauung, unverkennbare Spuren und dunkle Ahnungen einer übernatürlichen Erhebung der menschlichen Natur und einer die Seele umbildenden Ergänzung des sittlichen Strebens durch die herablassende, gnadenvolle Hilfe Gottes — Dank der Unzulänglichkeit des menschlichen Könnens.

Schon Heraklit, Parmenides und Sokrates bezeugen die Unzulänglichkeit des Forschens in Sachen der göttlichen Dinge und verlangen Glauben. Pythagoras bezeichnet als das Höchste für

* cf. Vogt, Neuplatonismus und Christentum, S. 134 ff.

den Menschen die Gemeinschaft mit dem Göttlichen (ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον) welche durch Hingebung und Glauben zu erreichen sei.[1] Platon spricht von der Verworfenheit des von Gott verlassenen und sich selbst überlassenen Menschengeschlechtes und von dem „Sündenstachel" (ἀλάστωρ), der von alter ungesühnter Schuld her sich in die Menschen gesenkt hat und umtreibend Frevel gebiert. Der inneren Zerrissenheit und dem wachsenden Verderben der menschlichen Natur kann nur abgeholfen werden durch die huldvolle Gnade Gottes und durch eingegossene Tugenden. Der überreiche Gott muß zur armseligen Endlichkeit (γένεσις) sich niedersenken, die Welt hegen und erhalten und zu sich emporziehen. Als Quellen der Erkenntnis der göttlichen Dinge dienen die mystische Intuition, ein Geschenk göttlicher Gnade (μανία θεία δόσει διδομένη) und die geheiligten Überlieferungen, in deren Verständnis man nur durch gläubige Gesinnung, unbedingte Unterwerfung der eigenen Einsicht unter höhere Autorität und vor allem durch Gottes gnadenreiche Erleuchtung eindringen kann.[2]

Ähnliche Anschauungen vertreten auch Aristoteles und Plotin. Letzterer Philosoph faßte die Glückseligkeit des Menschen und dessen ewige Vollendung nicht blos inhaltlich, sondern auch ursächlich transzendent und religiös und dementsprechend die höchste mystische Tugend: Die sittliche Annäherung an Gott und die selige Vereinigung mit ihm als Werk der göttlichen Gnade und Berufung; denn sie kommt zustande durch eine von der Gottheit ausgehende reale Berührung und Erleuchtung. Die göttliche Anschauung wird nur dem zuteil, wer von dem höchsten Lichte erfüllt wird, das von der Gottheit ausströmt, ja die Gottheit selbst ist. Das göttliche Licht, die Anschauung des Unendlichen aber geht in der Seele plötzlich und unmittelbar, ohne weitere Vermittlung durch eine momentane Erleuchtung auf, ist also ausschließlich Gnadentat. Es wäre deshalb auch verfehlt, die Ekstase erzwingen zu wollen, sondern man muß in dem beständigen Ringen nach Gottesgemeinschaft ruhig und geduldig abwarten, bis jenes göttliche Leben uns ergreift und sich wie durch ein reines Geschenk seiner Huld uns offenbart.[3] Spuren des christlichen Gnadenbegriffes sind hier unverkennbar, freilich nur Spuren. Denn Plotin bezeichnet theoretisch nur die höchste mystische Tugend, die selige Vereinigung mit Gott, als Gabe der Gottheit, die eigentliche Sittlichkeit aber, die Vorbereitung und Reinigung

---

[1] Aus Demophilos Sammlung pythagoreischer Gnomen bei Mullach I. p. 499 Nr. 38; Jambl. Vi. Py. 137 Stob. Ecl. elh. I, p. 540 Gaisf. Mullach p. 506 Nr. 30.

[2] Legg. IX p. 854, c. Phaedr. p. 244; Tim. p. 53 d. Phil. p. 16 c—e; Phaedr. p. 274 c. Phileb. 30 d; Gorg. p. 523; Legg. XI p. 927 a; Phaed. p. 107 d; Tim. p. 27 d. p. 48 d; Tim. p. 40 d u. e; cf. Willmann I. c. I. Bd. S. 12 f. u. 409 ff.

[3] Enn. V 3, 17; V 5, 7, VI 9, 4 etc.

der Seele für jenes Ziel schreibt er mit den übrigen Neuplatonikern der bloßen menschlichen Willenskraft zu. Lautet doch sein Grundsatz: „Durch die natürlichen Anlagen und durch eigenes Streben sind wir wohl dazu ausgerüstet, zur Anschauung Gottes zu kommen."[1] Diese Scheidung ist, wie Mausbach hervorhebt, „nicht so fremdartig, wie es auf den ersten Augenblick scheinen möchte. Hat doch auch Kant trotz seiner völlig autonomen Sittenlehre und seiner Abweisung der Gnade die Hilfe der Gottheit angerufen für die menschliche Glückseligkeit und die sittliche Vollendung des Weltganzen".[2]

Anklänge an die christliche Gnadenlehre bieten auch schon citirte aristotelische Aussprüche, wie: die natürliche Anlage zum Guten werde durch eine Art göttliche Fügung (δυί τινας θείας αἰτίας) den wahrhaften Glückskindern zu Teil, oder: das Göttliche gebe auch in der Seele den ersten Anstoß. Allein der eigentliche Kern des christlichen Gnadenbegriffs ist hier ebenso wenig berührt, als in der Lehre Platos: „Die Tugend ist weder von Natur (φύσει, noch angelernt (διδακτόν) sondern, wem sie zuteil wird, dem wird sie durch göttliche Fügung ohne Zutun seiner Einsicht zuteil' (θεία μοίρα παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ).[3] Denn derartige Stellen beziehen sich auf den allgemeinen Beistand Gottes, auf welchen gestützt, die Kraft des Menschen ausreichend erschien, die göttlichen Gebote zu erfüllen. Das christliche Bewußtsein dagegen sagt sich, daß die Aneignung der Erlösungstat, die innere Wiedergeburt, das Leben im Geiste mit Menschenkraft so wenig vollzogen werden könne, als es der natürlichen Fassungskraft inkommensurabel ist.[4]

Auch Spuren der theologischen Tugenden lassen sich bei unseren beiden Philosophen nachweisen. Aristoteles wird schon von den Kirchenschriftstellern unter den Zeugen für die Notwendigkeit des Glaubens angeführt, was auf den ersten Blick gezwungen erscheinen kann. So z. B. von Clemens Alex., der sich auf den aristotelischen Satz beruft, daß nicht für alles ein Beweis geführt werden könne,[5] und besonders von Theodoret in seiner Schrift von der Heilung der Affekte, worin er u. A. hervorhebt, daß Aristoteles den Glauben als das Kriterium der Wissenschaft betrachtet.[6] Wenn auch die letztere Angabe nicht genau ist, so verstößt sie doch nicht gegen die Anschauung des Stagiriten. Denn, wie schon im ersten Teil dargetan, kennt er Quellen der

---

[1] Enn. II 9, 18.

[2] Mausbach, die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg i. B. 1909 S. 281, Anm. 1.

[3] Men. p. 100 a u. b, cf. Clem. Alec. Strom. V p. 251.

[4] cf. Willmann II l. c. S. 122.

[5] Clemens Alex. Strom. II 4 p 157; Ar. Met. III, 4.

[6] Theod. de cur. Graec. aff. I, p 8, 14 Migne.

Erkenntnis, bei denen ein geistiges Aufnehmen stattfindet, wie es dem Glauben verwand ist; das Erfassen göttlicher und überhaupt höherer Dinge nennt er *μαντεύεσθαι*, ein geheimnisvolles Schauen und Innewerden, aber er spricht auch von einem *πιστεύειν*, durch welches die Grundlagen der Erkenntnis ergriffen werden: *μᾶλλον ἀνάγκη πιστεύειν ταῖς ἀρχαῖς τῶν συμπερασμάτων*)[1]; das Glauben wird mit dem Eindringen in diese *ἀρχαί* gleichgesetzt: *ὅταν τις πιστεύῃ καὶ γνώριμοι αὐτῶν ὦσιν αἱ ἀρχαὶ ἐπιστατικαί.*[2] Dieser Glaube ist eine höhere Funktion der Seele, und weder die Wissenschaft, noch die Sachkenntnis, noch die Einsicht, reichen dazu aus, sondern nur der Nus;[3] er geht auf die Bestimmungen, welche die Reflexion nicht erreicht[4] und kennt seinen Gegenstand durch unmittelbare Berührung; berührt er ihn aber nicht, so wird ihm keine Erkenntnis desselben.[5] So ist die discursive Erkenntnis der Wissenschaft, Kunst und Einsicht durch einen intuitiven, höheren Erkenntnisakt bedingt, dessen Ergebnis ihre Grundlage, also in gewissem Sinne ihren Maßstab, ihr Kriterium bildet. Freilich ist dieser Akt nicht selbst Glaube im religiösen Sinne, aber doch wie dieser das Innewerden eines Höheren und so von jenem *μαντεύεσθαι* nicht wesensverschieden.[6]

Auch Plotin betont die Notwendigkeit des Glaubens beim Aufschwung zur Gottheit. Je nach den Individualitäten, so führt er aus, ist der Aufstieg ein verschiedener. Der Musenverehrer *μουσικός*) ist von leidenschaftlicher Liebe zum Schönen ergriffen, aber von den Eindrücken abhängig und nicht Herr seiner Bewegungen, empfänglich für den Rythmus und Wohllaut, aber von dem Unharmonischen und Disonirenden wie der Furchtsame durch Geräusch erschreckt; solche muß man emporleiten, indem man den wahrnehmbaren Stoff, an dem sie das Schöne erfassen, durch den intelligiblen ersetzt und indem man zeigt, daß der Gegenstand ihres Verlangens in ihnen selbst liegt; so sind ihnen die Lehren der Philosophen einzusenken, von denen sie zum Glauben (*εἰς πίστιν*) an das zu führen sind, was sie besitzen, ohne es zu wissen. Ebenso muß man die Erotiker, die von dem sichtbaren Schönen ergriffen werden, belehren, daß das Schöne nicht an einem Gegenstand haftet, sondern das in allem Schönen wiederkehrende ist, aus einer anderen Ordnung stammt und in höherem Maße als in Körpern in Gesinnungen und Gesetzen anzutreffen sei. Die Philosophen, von vornenherein zum Aufstreben beflügelt und keiner Loslösung be-

---

[1] Ar. An. post I, 2.
[2] Eth. Nic. VI, 3.
[3] Eth. Nic. VI, 6.
[4] ib. 9.
[5] Met. IX, 10.
[6] Willmann I. c. II. Bd. S. 168 f.

dürftig, müssen mit der Mathematik vertraut gemacht werden zur Gewöhnung an ein auf das Übersinnliche gehendes Durchdenken und Glauben (πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου); man muß sie zur Vollendung der Tugenden führen und überhaupt zu Dialektikern machen.[1] Wenn also nach dieser Darstellung in erster Linie es auch künstlerische und wissenschaftliche Befähigungen sind, die Aussicht auf die Gottgemeinschaft eröffnen, so wird doch auch auf allen Stufen die Notwendigkeit des Glaubens betont, weil hier das höchste Prinzip, das Eine, das über die Erkenntnis hinausliegt, das letzte Augenmerk bildet. — Freilich darf auch bei unserem Philosophen so wenig wie bei seinen Vorgängern der christliche Glaubensbegriff angenommen werden.[2]

Wenn unsere beiden Philosophen die Unentbehrlichkeit des Glaubens hervorheben, so verkennen sie auch nicht den Wert und die Bedeutung der Liebe — eine Aufstellung, die für den ersten Blick als paradox erscheinen muß. Denn Aristoteles lehnt die Gottesliebe prinzipiell ab. Einmal weist er die Liebe dem niedrigsten Gebiete des θυμός zu, während doch die einzige der Gottheit würdige Tätigkeit in der θεωρία besteht. Dann hält er ein freundschaftliches Verhältnis zwischen den Menschen und der Gottheit wegen der zu großen Erhabenheit der letzteren für eine Unmöglichkeit, weshalb auch ein Freund seinem Freunde nicht das Größte, nämlich Gott, zu sein wünschen könnte, weil der andere dann aufhören würde, sein Freund zu sein. Freilich läßt Aristoteles außer Acht, daß, wenn auch die Menschen zu Gott nicht hinaufsteigen können, er sich doch in Selbsterniedrigung herablassen könne. Ebenso wenig kann beim Stagiriten von einer Nächstenliebe im christlichen Sinne die Rede sein. Denn er kennt nur eine Freundschaft, bei welcher sich durchaus keine Beziehung auf die Gottheit findet; sie verdankt ja ihr Entstehen lediglich der Rücksicht auf den Nutzen und das Vergnügen, oder der tugendhaften Beschaffenheit des Freundes. In den beiden ersten Fällen ist ihr Grund etwas rein äußerliches, mit dessen Wegfalle auch die Freundschaft aufhört; Freundschaften letzterer Art sind aber sehr selten; denn einmal gibt es so geartete Menschen nur wenige, dann ist es auch unmöglich, im Sinne dieser vollkommenen Freundschaft vielen Freund zu sein. Aber auch in dieser Region kann der Selbstsucht ihre weitgebietende Macht kaum streitig gemacht werden, wenn der Mensch nicht über sich selbst hinausgeht. Denn bezüglich der lobenswerten Freundschaft soll nicht

---

[1] Enn. I, 3, 1 3.
[2] cf. Willmann l. c. I 7 S. 678 f.

nur auf die moralische Größe, sondern auch auf die Annehmlichkeiten im Umgange gesehen werden.[1]

Eine gewaltige Einschränkung erfährt die Freundschaft in der consequenten Durchführung des Satzes, daß *die Gleichheit* die Seele der Freundschaft bilde. Denn eine solche Gleichheit besteht nicht zwischen Höheren und Niederen, zwischen Vater und Sohn, zwischen Mann und Weib, am allerwenigsten zwischen Freien und Sklaven. In Bezug auf solche Verhältnisse ist die eigentliche Freundschaft völlig ausgeschlossen, für die Regelung derselben bleibt nichts anderes übrig, als das kalte, starre Recht.

In der Tat ist dem Stagiriten z. B. die Frage: wie Mann und Weib miteinander leben sollen, identisch mit der Frage, was ist in dem Benehmen der Eheleute gegen einander das Rechtsverhältnis.[2]

Es liegt auf der Hand, daß von einem derartigen Standpunkte aus eine *allumfassende Nächstenliebe* auf Grund der *Gottesliebe* nach christlichem und thomistischem Sinne keinen Platz finden kann.

Das Gleiche gilt von der plotinischen Auffassung. Auch bei Plotin fehlt jede Unterlage für den christlichen Begriff der Gottes- und Nächstenliebe in ihrem vollen Umfange. Denn die christliche Liebe drängt zur Verähnlichung mit Gott im *sittlichen Handeln*, in *Werken*. Die Liebe kann nicht tatenlos sein, sie ist vielmehr *nach außen* wirksam und fruchtbar; ihr als dem Ziele strebt alle menschliche Tätigkeit zu, und sie ist wiederum auch der bestimmende Grund jener Tätigkeit. Nicht so nach Plotin. Sein System geht allerdings vom Begriffe des Guten als dem transzendenten Urgrunde aller Dinge aus und endigt im Begriffe der gottschauenden Liebe; aber die Liebestat faßt Plotin rein innerlich, bestehend in Andacht und Gotteserkenntnis; er kennt keine aufopfernde und hingebende Tätigkeit, am wenigsten denkt er sich die liebende Vereinigung mit Gott durch sittliches Handeln herbeigeführt. Darum ist sein System einseitig und vom christlichen Begriffe der wahren Gottesliebe und der daraus entspringenden werktätigen Nächstenliebe wesentlich verschieden.

Wenn wir jedoch bei unseren Philosophen — wie bei der Antike überhaupt — den christlichen Begriff der Liebe nicht voraussetzen dürfen, so fehlen doch auch in dieser Beziehung nicht Spuren und Keime der christlichen Anschauung. Wiederholt finden wir bei den alten Philosophen den Grundsatz ausgesprochen, man solle *das Gute seiner selbst willen* tun. Nun liegt ja, wie schon Abälard, dieser enthusiastische Verehrer der antiken Philoso-

[1] Eth. Nic. VIII 1—8.

[2] cf. Eth. VIII 15, 16; IX 1 sequ. Pol. I 2—6; I 13, I 15. Eth. Nic. VIII 13 etc.

phie, hervorhebt, der Liebe zum Guten die Liebe zu Gott zu Grunde; denn dies Gute *κατ' ἐξοχήν* ist ja Gott; folglich ist die Liebe zum Guten nichts anderes als die Liebe zu Gott. Und so findet der antike Grundsatz: „man muß Alles aus Liebe zum Guten tun", seine Verklärung und Vollendung im christlichen Hauptgebote: „man muß Alles aus Liebe zu Gott tun". Eine weitere Annäherung an den christlichen Standpunkt bietet der mit allem Nachdrucke betonte Grundsatz, daß bei der sittlichen Handhabung es einzig darauf ankomme, daß man sie in richtiger Gesinnung, mit beharrlicher Willensrichtung und mit Freude und Lust verrichte. Hier lehrt Aristoteles, wie auch Plotin in Übereinstimmung mit dem Christentum, daß das wahrhaft Sittliche nur von der Gesinnung der freien Liebe ausgehen könne, und es wird ein ähnlicher Unterschied gemacht, wie ihn Paulus setzt zwischen dem *ἔργον νόμου* als bloßem opus operatum und dem *ἔργον ἀγαθόν*, das aus der Liebe kommt — nur besteht hier freilich der große Unterschied, daß Aristoteles bei dem rein Menschlichen, bei der Liebe zum Guten als einer in der menschlichen Natur begründeten stehen bleibt, das Christentum aber mit seiner Liebe zum Guten hinaufweist zu dem Urquell der wahren Liebe, welche die in der menschlichen Natur wurzelnde Selbstsucht ertödet. Auf die Frage, wie gelangt der Mensch zu jener Gesinnung der Liebe, konnte der Stagirite keine Antwort geben, sondern nur auf die in der sittlichen Natur des Menschen liegenden Kräfte hinweisen; daher wußte er denn auch beim Mangel sittlicher Anlage keinen anderen Rat zu geben als, man solle so viel aus sich machen als man könne.* Plotin fand, Plato folgend, eine Lösung dieser Frage, die hart an das Christentum streifte, — durch Verwertung des Mythus vom Eros. Derselbe, ein zwischen Göttern und Menschen in der Mitte stehendes Wesen, welches zugleich den Dämon jedes Lebens bildet, hat zum Vater die Fülle, oder Poros, zur Mutter die Penia, das Sich-arm-wissen, das Sehnen nach dem höchsten Guten. Der Eros ist der Schutzgeist, aber zugleich die *ἐνέργεια* der Seele, die Kraft des Aufflug es, der Enthusiasmus für das Intelligible zunächst in der Form des Schönen. Mit dem Eros wird also die Liebe bezeichnet als das Band zwischen dem Himmel und der Welt im Zusammenhang mit der Sehnsucht, das Verlangen nach dem wahren Reichtum, das aus dem Bewußtsein der Armut hervorgeht, die Sehnsucht der Liebe, welche dem Leben des Geistes den rechten Schwung gibt — im Bunde mit dem, was Christus als die Armut des Geistes bezeichnet. Durch die Liebe werden die Flügel der Seele frei gemacht, daß sie sich zur ewigen Heimat erheben könne, durch sie wird der Zusammenhang zwischen der Erscheinung und

* cf. Neander l. c. S. 95 f.

der Idee vermittelt und der Geist von der Erscheinung zur Idee erhoben und mit Begeisterung für das Göttliche erfüllt.[1] Was hier Plotin und andere erhabene Geister des Altertums, wie Sokrates und Platon, als Ahnung und fragmentische Ideen hatten, ist im Christentum zum klaren, umfassenden Bewußtsein gebracht worden. Wie das „Gute" zum lebendigen Gott geworden ist, so wird der Eros in der Menschwerdung des Gottessohnes zur persönlichen Liebe, die in vollster Hingebung, Aufopferung und Vergebung zur hehrsten Gottes- und Nächstenliebe entflammt und zu heroischen Tugendakten begeistert.[2]

Des Weiteren ist auch eine Korrespondenz zwischen den antiken Haupttugenden und den theologischen Tugenden unverkennbar, wobei besonders Anklänge an die christliche Liebe hervortreten. Der vorzüglichsten intellektuellen Tugend der Weisheit entspricht der Begriff des Glaubens; wie erstere das das ganze Leben beherrschende Bewußtsein darstellt, so ist letzterer das Grundwesen des christlichen Bewußtseins; wie erstere das Intellektuelle bezeichnet, welches dem ganzen natürlichen Leben seine Richtung gibt, so bezeichnet der Glaube etwas Intellektuelles, das dem ganzen christlichen Leben seine Richtung gibt. Der Beharrlichkeit und dem Starkmut entspricht die fortgehende Wirksamkeit des durch die Liebe tätigen Glaubens auf ein schwer zu erreichendes, unsichtbares Ziel hin, das Verharren im Kampfe dieses Lebens in der Aussicht auf Erreichung dieses Zieles, welches der Glaube als gewiß ergreift. Die Mäßigkeit bewahrt vor Vermessenheit, d. h. vor Erwartung dessen, was Gott nach seinem Wesen nitch geben kann oder nach der von ihm festgesetzten Ordnung nicht geben will. So werden also *ἀνδρεία* uns *σωφροσύνη* zur christlichen *ἐλπίς*.

Ferner galt vom antiken Standpunkte aus als handelnde Grundtugend die Gerechtigkeit, weil man im Staate das höchste Gut beschlossen sah und von diesem politischen Gesichtspunkt aus die Gerechtigkeit als den Ausgangspunkt alles sittlichen Handelns ansehen mußte. Sie bezeichnet die ganze Seite der Tugend, wie sie sich im bürgerlichen Verkehr darstellt, das gesetzmäßige Handeln. Aristoteles sagt also von dem Verhältnis der Gerechtigkeit zu den übrigen Tugenden Ähnliches aus, wie von dem christlichen Standpunkte über das Verhältnis der Liebe als der Grundtugend zu den übrigen Tugenden gesprochen wird. Auch hier werden ja, wie oben dargetan wurde, alle christlichen Tugenden auf den Begriff der Liebe zurückgeführt als nur verschiedene Formen der Liebe. Aber Aristoteles weist auch auf einen höheren Standpunkt hin, wo die Gerechtigkeit geradezu in der Liebe aufgeht, wenn er

[1] Enn. II 9, 18; III 5, 4; 7–9.
[2] cf. Neander l. c. S. 77 f.

ſagt, daß es der Gerechtigkeit nicht bedürfe, wo die Liebe vorhanden ſei, Alle zu Freunden zu machen.[1] Neander nennt dieſen Satz „ein prophetiſches Wort bei dem tiefen Erforſcher des Sittlichen“ und bemerkt nicht mit Unrecht: „Hier haben wir das höchſte Ziel der ſittlichen Entwicklung, das durch das Chriſtentum verwirklicht worden, die höchſte Gemeinſchaft, in der das Prinzip der Liebe alles beſeelt, und wie durch die Liebe auch das ſtaatliche und geſellſchaftliche Leben verklärt werden ſolle.“ Ebenſo bemerkenswert erſcheint ein anderer Ausſpruch des Stagiriten, in welchem er betont, daß der Staat aus Gleichartigem beſtehen müſſe, und bei großer Ungleichheit eine Staatsgemeinſchaft ausgeſchloſſen ſei. Doch könnte es ſolche im Staate geben, die ſittlich erhaben ſeien über alle und wie Götter unter den Menſchen erſcheinen, für welche die Staatseinrichtungen nicht gemacht ſeien; gegen ſolche ſei kein Geſetz gerichtet, *κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος*: denn ſie ſeien ſich ſelbſt Geſetz.[2] Hierin liegt, wie Neander richtig hervorhebt, „die Hinweiſung darauf, wie das ethiſche Element aus den Schranken des Politiſchen ſollte freigelaſſen werden, auf den chriſtlichen Standpunkt, auf dem Liebe an die Stelle des Geſetzes treten ſollte und wo der Menſch ſich ſelbſt Geſetz iſt“. Erwähnenswert iſt auch, daß obige Worte faſt wörtlich ſich bei Paulus wiederfinden in dem Satze: *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος*.[3]

Und ſo konnte auch Thomas die ganze Tugendlehre der Antike und beſonders des Stagiriten als Einſchlag in die Kette der drei göttlichen Tugenden benutzen, ohne befürchten zu müſſen, die Vertiefung der Lehre desſelben mit einem Abfall von ſeinen Grundſätzen zu erkaufen. Ja, die antike Weltanſchauung in ethiſcher Beziehung bildet ſo wenig eine unüberbrückbare Kluft und einen diametralen Gegenſatz zur chriſtlichen Heilswahrheit, daß im Gegenteil das Wahre aller Hauptſyſteme des Altertums im chriſtliches Liebesgebote, dem Prinzipe des chriſtlichen Moralſyſtems, zuſammengefaßt erſcheint und ſeine verklärende Vollendung erhält.

Dasſelbe lautet bekanntlich: „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et ex omnibus viribus tuis. Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem est simile huic: Diliges proximum tuum sicut te ipsum.[4]

---

[1] Eth. Nic. IX, 1.
[2] Polit. III, 13.
[3] Gal. 5, 23; Neander l. c. S. 77 f. u. 99 f.
[4] Matth. 22, 37 ff.; Marc. 12, 30; Luc. 10, 27; Deuter 6, 5; 13, 3; cf. S. Th. II II qu 44 a 5.

Wie Sokrates und Plato, gibt dieses Gebot der Tugend als höchsten Zweck die Gottheit selber. Wie Aristoteles nicht blos die Erkenntnis, sondern auch die anderen Seelenkräfte, insbesondere die Willensfreiheit zur Tugend einbezieht, so wird auch hier neben dem mens als dem Erkenntnisvermögen das cor, der freie Wille, erwähnt, ja ihm als dem eigentlich entscheidenden Moment bei der Tugendübung sogar der erste Platz eingeräumt, während auch die niedere Seite der Seele, die anima, als Sitz der unwillkürlichen Triebe und dunklen Gefühle nicht vergessen ist. Ja selbst der Leib als das Executivorgan der Beschlüsse des Geistes ist in dem Ausdrucke vires erwähnt, mit Recht in pluralischer Wortform, um die Vielheit und Zusammengesetztheit des Leibes gegenüber dem einfachen Geiste ins Licht zu stellen. Thomas gibt hierfür folgende treffliche Begründung: Die Liebe ist eine Tätigkeit des Willens (dilectio est actus voluntatis) und dieser wird mit Recht als „cor" bezeichnet; denn wie das Herz das Prinzip aller körperlichen Bewegung ist, so ist der Wille das Prinzip aller geistigen Tätigkeiten. Drei Vermögen aber sind Prinzipien, von denen Tätigkeit ausgeht, und die vom Willen her bewegt und zur Tätigkeit bestimmt werden: Die Vernunft, wofür hier „mens" gebraucht wird, das niedere Begehrungsvermögen, wofür hier „anima" gesetzt ist, und die nach außen hin ausübende Kraft (vis executiva exterior), wofür hier steht: „fortitudo" seu „virtus" sive „vires". Also all unsere Absicht (tota nostra intentio) soll auf Gott gerichtet sein: „ex toto corde", unsere Vernunft soll Gott untertan sein: „ex tota mente", unser auf das Einzelne gerichtetes Begehren soll nach dem Willen Gottes geregelt werden: „ex tota anima", und unsere äußere Wirksamkeit soll Gott dienen: „ex tota fortitudine", vel „virtute", vel „viribus".[1]

Selbst das Wahre am Hedonismus des Aristipp und Epikur ist durch die Anerkennung der Selbstliebe als eines Naturgesetzes mit aufgenommen. Denn wenn auch durch den Umstand, daß Christus direkt nur zwei Objekte der Liebe, Gott und den Nächsten heraushebt, die Selbstliebe hinabgedrückt erscheint, so ist doch wieder dieses Verschweigen oder vielmehr oberflächliche Streifen der Selbstliebe mit dem nebensätzlichen Anhängsel „sicut te ipsum" ein deutlicher Beweis, daß Christus die Selbstliebe als eine selbstverständliche und der Natur unausrottbar eingepflanzte Pflicht betrachtet wissen will. Dagegen wird durch die — infolge einer blos occasionellen Erwähnung der Selbstliebe — ausgesprochene Unterordnung dieses Triebes und der aus ihm resultirenden Pflicht unter einen höheren und höchsten

[1] S. Th. II II qu 44 a 5.

Zweck einerseits das Falsche des Hedonismus abgestreift, anderseits das Wahre des stoischen Moralprinzips anerkannt.

Das System des Liebesgebotes bedeutet endlich auch eine glückliche Lösung der Frage der Über- und Unterordnung der verschiedenen Pflichtenkreise gegenüber den Unklarheiten in den antiken Systemen und damit auch eine wünschenswerte Klärung, Erhebung und Vollendung derselben. Ihnen fehlt eben ein eigentliches Prinzip und System der Tugend, weil sie — im diametralen Gegensatz zum Christentum — ihren Standort nicht im Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern zur Welt haben. Es bleibt deshalb den alten Philosophen insbesondere unklar, wie sie die Pflichten gegen Gott (εὐσέβεια) und die Pflichten gegen den Nächsten, die δικαιοσύνη namentlich als πολιτική, und hinwiederum die pflichtschuldige Achtung seiner selbst als des allernächsten Objektes der Liebe in Über- und Unterordnung bringen sollten. In der christlichen Weltanschauung löst sich Alles in wohltuender Klarheit und Ordnung auf.

An erster Stelle steht die Liebe zu Gott. Gott muß über Alles (maximum et primum) geliebt werden; ihm gehört der ganze (totus) Mensch und alle seine Kräfte (cor, mens, anima, corporis vires). Für die Gottesliebe gibt es wohl einen terminus a quo — ausgedrückt in der Präposition ex toto . . ex tota . . etc. aber keinen terminus usque ad quem, keine Grenze der Zeit und des Grades; denn ihn kann man nie genug lieben (I. Joan. 4, 20). Thomas begründet den Vorrang der Gottesliebe folgender Weise: Die Liebe geht auf den Zweck als solchen. Dieser hat für das Wollen und Handeln die Natur des Prinzips an sich. Wo aber ein Prinzip ist, da ist auch ein Vorher (prius) und ein Nachher (posterius) und somit eine gewisse Ordnung. Also gibt es eine Ordnung der Liebe. Nun strebt die charitative Liebe die selige Gemeinschaft in Gott an. Das Prinzip dieser Gemeinschaft ist aber Gott als Beseliger der geistbegabten Geschöpfe; folglich ist vor allem er der Gegenstand der Liebe, — wie sich auch die bürgerliche Freundschaft, welche auf der Grundlage der bürgerlichen Glückseligkeit beruht, in erster Linie dem Fürsten zugewendet, da von ihm das Wohl des Staates insbesondere abhängt.* Das Liebesgebot bringt ferner die Selbst- und Nächstenliebe in das richtige Verhältnis durch die Aufforderung: Diliges proximum tuum sicut teipsum. Die Selbstliebe wird hier als Norm und Vorbild der Nächstenliebe bezeichnet. Nun hat das Vorbild aber den Vorzug vor dem demselben Nachgebildeten. Also geht die Selbstliebe der Nächstenliebe der Ordnung noch voraus. Das sicut bezeichnet also nicht eine vollständige Gleichheit, sondern eine Ähnlichkeit der Nächstenliebe mit der Selbstliebe, die sich durch die

* S. Th. II II qu 25 a 1—3.

Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit des Wohlwollens gegen den Nächsten kundgibt.[1] Die innere Begründung des Vorzuges der Liebe zum eigenen Ich vor der Liebe zum geistigen Selbst des vernünftigen Mitgeschöpfes gibt Thomas durch folgende Erwägung: Die charitative Liebe ist auf Gottes mitteilsame Güte gegründet, also liebt sich der Mensch aus Gründen seiner Anteilnahme am göttlichen Gute, den Nächsten aber aus Gründen seiner Mitgenossenschaft an diesem Teilhaben. Demzufolge ist er mit Gott unmittelbar, mit dem Nächsten aber mittelbar, nämlich in Gott, Eins. Also hat der Mensch natürlicher Weise sich mehr zu lieben als den Nächsten.[2]

Wie demnach das Ahnen und die Sehnsucht der Antike nach einer herablassenden, gnadenvollen Hilfe Gottes, nach einer mystischen, die Seele umbildenden und erhebenden Ergänzung des sittlichen Strebens durch eingegossene Gnaden und Tugenden in der klaren Lehre des Evangeliums über die Tatsache einer übernatürlichen Erhöhung, einer Wiedergeburt des inneren Menschen zu gottähnlichem Leben und Wirken die vollste Erfüllung und Befriedigung erfuhr, so fanden auch die richtigen Ansätze und Keime der vorchristlichen Moralsysteme ihre Vollendung und Verklärung. In der Tat erscheint letzteres als das allseitig vollkommenste und demgemäß das darauf erbaute System als das in sich festeste, gegen alle Einwände unangreifbare und die Kräfte des Menschen endgültig befriedigende System. Daher die auffallende Tatsache, daß mit dem Eintritt des Christentums die Versuche, Moralsysteme zu construiren, innerhalb der christlichen Kirche aufhörten. Man glaubte, die volle und ganze Wahrheit erreicht zu haben, so daß neue Forschungen und Konstruktionen gegenstandslos erschienen. Deshalb begnügte man sich auch mit der apologetischen Begründung und der theologischen oder philosophischen Ergründung des christlichen Systems und mit paränetischer oder casuistischer Vermittlung und Anwendung desselben auf das Leben. Erst mit der gänzlichen oder teilweisen Abweichung vom Christentum zeigten sich alsbald Ansätze zur Neubegründung von Moralsystemen, die samt und sonders mehr oder weniger einen Abfall vom christlichen Prinzip des Liebesgebotes bedeuten.[3]

Rückblick und Schluß.

Ein kurzer Rückblick auf unsere Abhandlung führt zu folgendem Resultate: Die ganze eudämonologische und ethische Lehre des hl. Thomas baut sich auf der Theorie des Zweckes auf: Alles, was tätig ist, ist um eines Zweckes willen tätig. Der Begriff

[1] S. Th. II II qu 44 a 7; a 8 ad II
[2] ib. a 4—5.
[3] cf. Dr. Joh. Körber, System des Dekalogs, Bamberg 1891, S. 7 ff.

des Zweckes fällt mit dem Begriffe des Guten zusammen. Also muß auch das höchste Gut das höchste Ziel aller Dinge sein. Das höchste Gut aber ist nur Eines — es ist Gott. Folglich ist das letzte Endziel aller Dinge Gott selbst. Durch die Verähnlichung mit Gott erreichen die Geschöpfe ihre höchst mögliche Vollkommenheit und damit zugleich ihre Seligkeit. Des Weiteren unterscheidet der Aquinate eine doppelte Glückseligkeit, eine unvollkommene und eine vollkommene, beide Arten werden erreicht durch die ihnen entsprechenden Tugenden. Die unvollkommene, im gegenwärtigen Leben erreichbare Glückseligkeit besteht ihrem Wesen nach in der Erkenntnis und Betrachtung der höchsten Wahrheit; in ihr nimmt das menschliche Streben unmittelbar die Richtung auf Gott, der als reines Denken das höchste Ziel alles Strebens ist, und in ihr hat der Mensch seine irdische Vollkommenheit erreicht. Und diese wird durch die theoretische Tugend, die ihren Gipfelpunkt in der Weisheit hat, vermittelt. Damit sich jedoch die Vernunft klar und ungestört entfalten könne, müssen sich auch die unvernünftigen Seelenteile in der richtigen Beschaffenheit befinden. Die Einsicht soll die Affekte nicht einfach unterdrücken, das wäre eine Verarmung der Persönlichkeit, die alle ihre Kräfte auf das höchste Ziel einsetzen soll, aber keine Kraft um jenes Zieles willen einfach in sich vernichten darf. Vielmehr soll die Vernunft die Affekte auf ihr richtiges Maß zurückführen und hierfür die richtige Mitte finden. Und dazu dient die prudentia. Ferner sind auch zur Vervollkommnung noch andere Dinge erforderlich; vor Allem eine gute Disposition des Leibes; denn durch krankhafte Zustände des Körpers wird die speculative Erkenntnistätigkeit gehindert; dann ein gewisses Maß äußerer Güter, weil diese wiederum die Bedingungen der Erhaltung und Förderung des körperlichen Lebens sind; und endlich die Gesellschaft von Freunden; denn auch dieser bedarf der Mensch zu jener Tätigkeit, welche seine Glückseligkeit und Vollkommenheit in diesem Leben begründen. Und all diese Zwecke werden durch die ethischen Tugenden erreicht. Auf die Selbsterhaltung des Individuums sind die Tugenden der Tapferkeit und Mäßigkeit gerichtet; auf den materiellen Besitz beziehen sich Freigebigkeit und Prachtliebe, auf den ideelleren Besitz der Ehre die Großmut und die Ehrliebe. Den sozialen und freundschaftlichen Verkehr regeln Sanftmut, Freundschaftlichkeit, Wahrhaftigkeit und Anständigkeit. Ihren Ausgleich erhalten die selbstsüchtigen und geselligen Triebe objektiv durch die Gerechtigkeit.

Zur Erreichung der Vollkommenheit genügt es jedoch nicht, nur die irdischen Beziehungen durch Tugend und Sittlichkeit in Harmonie und Einklang zu bringen, das Hauptbestreben muß vielmehr darauf gerichtet sein, sich von der sündhaften Welt loszu-

schälen und sich im freien Fluge zu Gott zu erheben. Die aversio a creatura und die conversio ad Deum bilden die Grundlage und Haupterfordernisse des Aufschwunges zu Gott. Durch Absterben von der äußeren Welt, Unterdrückung der Sinnlichkeit und Zurückziehen auf sich selbst erwacht im Menschen das höhere Leben, das in der Vereinigung mit Gott seinen End- und Zielpunkt findet. Freilich ist ein solches ideales Aufwärtsstreben unmöglich ohne göttliches Tugendvorbild. Dieser Aufstieg zu Gott nun wird ermöglicht und gefördert durch die reinigenden Tugenden, die des gereinigten Geistes und die Exemplartugenden.

Die vollkommene und ewige Glückseligkeit ist eine wesentlich übernatürliche. Zur Erreichung derselben fehlt unserer Natur die Kraft; denn sie steht für sich allein genommen in keinem Verhältnis zur übernatürlichen Bestimmung. Folglich müssen wir dazu hingeordnet und vervollkommnet werden durch ein übernatürliches Prinzip, welches unsere Natur über sich erhebt und sie so ins Verhältnis zur übernatürlichen Glückseligkeit setzt. Dieses übernatürliche Prinzip ist die gratia gratum faciens die Gnade des Zustandes. Allein es reicht nicht hin, daß die Seele blos nach ihrem Wesen zu ihrer übernatürlichen Glückseligkeit hingeordnet werde; sie muß es auch werden nach ihren Kräften, weil sie ja durch ihre Tätigkeit dieses Ziel erreichen soll. Und dies geschieht durch die eingegossenen Tugenden: in erster Linie durch die sog. theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe, welche die Grundlage all unseres übernatürlichen Lebens bilden, dann durch die eingegossenen sittlichen Tugenden. Durch diese Tugenden wird der Mensch zur wahren Erkenntnis Gottes und seiner eigenen Bestimmung emporgeleitet, — im Glauben — zum Streben und Sehnen zu Gott hinaufgehoben — in der Hoffnung — und in die beseligende Gottgemeinschaft dauernd eingesenkt — in der Liebe, der vollendeten Form der übrigen Tugenden —, und damit hat der Mensch seine wahre und ewige Vollkommenheit, seine größte Glückseligkeit und sein letztes Endziel erreicht.

Diese Unterscheidung eines dreifachen Standpunktes der Tugend bei Thomas hat zur Grundlage eine organische Verbindung des aristotelischen und plotinischen Prinzips mit dem christlichen. Spezifisch aristotelisch ist der Begriff und die Definition der Tugend, das Prinzip der Mitte und die Einteilung der Tugenden in die ethischen und dianoetischen, wovon die letzteren auch dem Aquinaten die höheren sind. Dem Plotin ist entnommen die Unterscheidung von bürgerlichen, reinigenden und vollendeten Tugenden und Exemplartugenden. Als spezifisch christlicher Bestandteil erweist sich seine Lehre von den eingegossenen Tugenden. Die Einbeziehung der aristotelischen und plotinischen Gedanken bedeu-

tet aber nichts weniger als eine sklavische Abhängigkeit von antiken Anschauungen und Preisgabe christlicher Ideen. Denn einmal hat Thomas seine Ethik nicht auf die Basis irgend eines philosophischen Systems gestellt, sondern er hat auf der Grundlage der christlichen Wahrheit, für die er bei den Alten die Bestätigung zu finden glaubte, aufgebaut, so daß er es nicht nötig hatte, Nachbeter oder Zwingherr derselben zu sein.

Die Sittenlehre des Aquinaten, wie überhaupt der Scholastiker ist wie schon in der Einleitung betont, zunächst Moraltheologie, aber auch in ihrer Entwickelung zur Moralphilosophie hielt sie den engen Zusammenhang mit der hl. Schrift und dem Leben der Kirche fest.

Und so benützte Thomas auch für seine ethischen Wahrheiten in erster Linie die hl. Schrift, über die er bekanntlich viele gründliche Commentare abgefaßt hat. Ihr konnte er um so mehr den entschiedensten Einfluß einräumen, als sie in ihren Zusammenstellungen der Tugenden und Güter selbst die Anfänge eines Systems darbot: Das Buch der Weisheit die Kardinaltugenden;[1] das Neue Testament die Dreizahl der christlichen Tugenden: fides, spes, caritas, welche als die virtutes infusae ihren Rang über den natürlichen Tugenden erhielten; die Bergpredigt die Tugenden in der Form der acht Seligkeiten. Auf den inneren Zusammenhang der Tugenden wies der Ausspruch Petri hin, über den Weg zum consortium divinae naturae.[2] Für die Lehre von den Leidenschaften gab das johanneische Wort über die Lüste der Welt die Grundlage;[3] der Unterschied höherer und niederer Stände und Grade der Vollkommenheit findet sich an zahlreichen Stellen,[4] anderer ethisch-psychologischer Bestimmungen der Schrift nicht zu gedenken.

Als weitere grundlegende Quelle gilt dem Aquinaten die Tradition, wie sie in den Lehren, Sitten und Gebräuchen der Kirche und besonders in den Schriften der hl. Väter und Kirchenlehrer verkörpert ist. Schier zahllos sind, — wie ein Blick auf die von Schneider unternommene Zusammenstellung lehrt[5] — die Citate aus den Schriften des Origenes, Hieronymus, Cassian, Gregor des Großen, des Gregor von Nyssa und Nazianz, des Eusebius, Cyprian, Chrysostomus, Cyrillus, Beda, Basilius, Athanasius, Ambrosius usw. Mit besonderer Vorliebe aber stützt er seine Lehre auf das Ansehen des hl. Augustinus. „Das tho-

[1] Sap. 8, 7 u. 8.
[2] II. Petr. 1, 4—7.
[3] I. Jo. 2, 16.
[4] z. B. I. Cor. 7, 25; Matth. 19, 21; Hebr. 13, 17 etc.
[5] Dr. Ceslaus Maria Schneider, die katholische Wahrheit, oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aqnin, Supplementband, Regensburg 1892, S. 326 ff.

mistische System", hebt Haffner hervor, „ruht ganz auf augustinischer Grundlage und ist nur der dialektische Ausbau desselben, ein Ausbau, welcher, ohne die Grundlinien zu verlassen, sowohl nach innen die fehlenden Zwischenglieder ergänzt, wie er nach außen hin den verschiedenen Irrtümern gegenüber schärfere Grenzen zieht."[1] Schon diese unleugbaren Tatsachen hätten den Vorwurf sklavischer Abhängigkeit von der Antike unter Preisgabe christlicher Ideen nicht aufkommen lassen sollen. Der englische Lehrer verhält sich der aristotelischen Philosophie gegenüber durchaus selbständig und bringt ihr auch nicht ein Jota vom eigentümlich Christlichen zum Opfer, da er dieselbe nicht als Herrin, sondern nur als Dienerin in theologischen Fragen mitsprechen läßt. Man kann sich beim Lesen der thomistischen Schriften nicht der Wahrnehmung entschlagen, daß keine auf den Glauben und die christliche Sittenlehre bezügliche Wahrheit zuletzt etwa durch den Ausspruch des Aristoteles entschieden wird. Das Entscheidende ist immer anders woher genommen, so daß die aristotelische Sentenz meistens nur als eine gelehrte Zugabe sich darstellt, wobei freilich ein indirekter Einfluß auf den Ideengang und die Darstellung nicht ausbleiben konnte, wie dies schon der andauernde, von Jugend auf gepflogene Umgang mit Aristoteles mit sich bringen mußte. Darum bezieht sich bei Thomas der Einfluß der antiken Philosophie vorzugsweise auf die Form. „Bei der scholastischen Moralphilosophie ist," wie Willmann richtig bemerkt, „das Handwerkszeug aristotelisch, aber der Plan der Arbeit stammt aus einem höheren Gedankenkreise, dem das aristotelische Denken zwar nicht abgekehrt, aber auch nicht gewachsen ist."[2]

Die Ideen, welche Thomas aus der Antike in sein System herübergenommen hat, wie z. B. das Prinzip der Mitte, die Zerlegung der Tugenden in ethische und dianoetische, sind einerseits nicht der christlichen Auffassungsweise widersprechend, vielmehr mit derselben gut vereinbar, anderseits aber in ihren richtigen Ansätzen einer Fortbildung und Vervollkommnung im christlichen Sinne fähig.

Die Herübernahme des plotinischen Tugendbestandteiles vollends kann am allerwenigsten als Preisgabe christlicher Ideen gebrandmarkt werden. Denn hier wie dort geht das Hauptstreben des sittlichen Lebensideals auf Losschälung von der Verderbtheit der Welt durch Askese und auf Ringen nach Vollkommenheit. All diese Vorstellungen haben demnach mit der christlichen Anschauungsweise viel zu tun. Und mit Unrecht wird

[1] P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie S. 374 u. 564; über Thomas und Augustinus siehe Willmann l. c. 457 ff.

[2] Willmann l. c. S. 429, Rietter l. c. S. 59 ff.

deshalb der Vorwurf erhoben, daß genannte Punkte „deutlich zeigen, daß der klassische und christliche Gedankenkreis zwei verschiedene Welten sind, daß Heterogenes sich nur in widerspruchsvoller Weise verbinden läßt".[1]

Andere Auffassungen wiederum waren einer Weiterbildung und Vervollkommnung fähig und ließen sich in umgeformter und veredelter Form trefflich in das christliche System einfügen. Es sei nur daran erinnert, daß die aristotelischen Begriffe der Eudämonie und der Theorie mit der Umgestaltung Verwendung finden konnten, daß beide auf das Jenseitige bezogen wurden; jene faßte Thomas als béatitudo, diese als visio Dei; auch der Zweckbegriff bedurfte nur der endgültigen Beziehung auf Gott als Endzweck, um ein wertvolles Denkmittel für die ethische Reflexion abzugeben.

Unverkennbare Berührungspunkte hat ferner die plotinische Erklärung des Weltprozesses als das Ausgehen der Wesen von Gott und ihr Eingehen in ihn mit dem paulinischen Worte: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.*[2]

Und so konnten — ohne Preisgabe christlicher Grundgedanken — die Scholastiker diese neuplatonische Grundanschauung in ihr System aufnehmen, freilich mit Abstreifung dessen, was den Lehren der Alten von naturalistischen oder monistischen Beisätzen anhing.

Endlich bedeutet auch das Christliche — und damit auch die christlichen Gnaden und Tugenden — im thomistischen System nicht „ein höheres Stockwerk, welches auf die aristotelische Grundlage und zwar ziemlich unvermittelt aufgebaut erscheint". Die Seele besitzt von Natur die Aufnahmefähigkeit für die eingegossenen Gaben und Gnaden infolge ihrer Gottebenbildlichkeit; und das Übernatürliche in der thomistischen Ethik bedeutet keine Verkümmerung oder äußerliche Erweiterung der natürlichen Sittlichkeit; im Gegenteil: gratia supponit et perficit naturam, und damit ist auch der Fortbestand der natürlichen Sittlichkeit im Gnadenstand nicht aufgehoben, wohl aber gewinnt er eine viel höhere Bedeutung. Die übernatürliche Begnadigung bedeutet endlich nichts weniger als einen diametralen Gegensatz zur antiken Anschauungsweise. Es durchzieht im Gegenteil die gesamten heidnischen Religionen und philosophischen Systeme die Ahnung und Sehnsucht nach einer besonderen Gnadenhilfe Gottes und nach einer mystischen, die Seele umgestaltenden und verklärenden Ergänzung des sittlichen Strebens. Auch hier suchte man eine höhere Erkenntnis Gottes und der eigentlichen Bestimmung des Menschen im

---

[1] Willy Feiler, die Moral des Albertus Magnus, Leipzig-Reudnitz 1891, S. 73.

[2] Röm. 11, 36

Glauben; auch hier tritt das Sehnen und Streben der Seele empor zu Gott in den Mittelpunkt der Ethik in der Hoffnung und Liebe. Und was hier geglaubt, erstrebt und ersehnt werde, hat die göttliche Offenbarung des Evangeliums in voller Klarheit und Deutlichkeit enthüllt.*

Und so verhält sich denn in der Tat die antike Ethik, wie sie besonders im aristotelischen und plotinischen System verkörpert ist, zur christlichen und thomistischen wie keimartige Ansätze zur Ausgereiftheit, wie Grundbau zum Ausbau, wie Ahnung und Sehnsucht zur Gewißheit und Befriedigung.

* cf. Max Wundt, Griechische Weltanschauung. Leipzig 1910 S. 115 ff.

Literatur-Angabe.

Aristoteles, dessen Schriften.

Brandis, Geschichte der Entwickelung der griechischen Philosophie 2 Bände, Berlin 1862 und 1864.

Commer, System der Philosophie, Münster 1885—1886.

Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907.

Eucken, Über die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik, Frankfurt a. M. 1870.

Eucken, die Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig 1897.

Frohschammer, die Philosophie des Thomas von Aquino, Leipzig 1889.

Gloßner, die Philosophie des hl. Thomas von Aquin in: Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, herausgegeben von Dr. Ernst Commer, Paderborn 1895.

Göpfert, Moraltheologie, Paderborn 1901, 1. Band, 3. Aufl.

Haecker, das Einteilungs- und Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der Nikomachischen Ethik, Berlin 1863.

Huber, die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und hl. Thomas von Aquin, Freising 1893.

Jodl, Geschichte der Ethik, Stuttgart und Berlin 1906.

Kirchmann, des Aristoteles Nikomachische Ethik übersetzt und erläutert, Leipzig 1876.

Kirchner, die Philosophie des Plotin, Halle 1854.

Koch, Pseudo-Dionysius-Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900.

Körber, System des Dekalogs, Bamberg 1891.

Krüger, des Aristoteles Lehre über die menschliche Glückseligkeit, Rostock 1860.

Limbourg, Vom Wesen des natürlichen und übernatürlichen Habitus, in: Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1885.

Limbourg, Über Vermehrung und Verlust der Gnade und Tugend, in: Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1886.

Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik 1888.

Luthardt, die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1887.

Luthardt, die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums, 3 Teile, Leipzig 1869, 1870, 1876.

Mausbach, Christentum und Weltmoral, 5 Vorträge, Münster 1905.
Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin, fünf Vorträge, in: Moralprobleme, Freiburg in Br. 1911.
Mausbach, die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1909.
Neander, Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Ethik, herausgegeben von Dr. David Erdmann, Berlin 1864.
Plaßmann, die Moral des hl. Thomas von Aquin, Soest 1857.
Plotin, Enneaden.
Redepenning, über den Einfluß der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von Aquino, Goslar 1875.
Richter, Neuplatonische Studien, Halle 1867.
Rietter, die Moral des hl. Thomas v. Aquin, München 1858.
Rolfes, die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zum Menschen.
Sauter, der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch, herausgegeben von Dr. Const. Gutberlet, 23. Bd., Fulda 1910.
Schindele, die aristotelische Ethik, in: Philosoph. Jahrbuch, 15. und 16. Band, Fulda 1902 und 1903.
Stahr, Aristoteles Nikomachische Ethik, übersetzt und erläutert, Stuttgart 1863.
Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1865.
Trendelenburg, Beiträge, III. Band.
Thomas v. Aquin, dessen Schriften.
Vogt, Neuplatonismus und Christentum, Berlin 1850.
Werner, der hl. Thomas von Aquino, Regensburg 1859.
Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon, 1. u. 2. Auflage (12 Bde.)
Willmann, Geschichte des Idealismus, 1. u. 2. Bd., Braunschweig 1894 u. 1896.
Zell, das Verhältnis der aristotelischen Philosophie zur Religion, Mainz 1863.
Zeller, Philosophie der Griechen.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung . . . . . 2—9

I. Teil. Grundlage der Tugendlehre. 10—33

§ 1. Das objektive Endziel des Menschen — teleologische und religiöse Grundlage der Tugendlehre . . . 11—22

§ 2. Das subjektive Endziel des Menschen — psychologische Grundlage der Tugendlehre . . . . 22—33

II. Teil. Die Tugend im Allgemeinen. 34—91

§ 1. Wesen und Begriff der Tugend . . . . . 34—43

§ 2. Träger und Subjekt der Tugend — Geistigkeit derselben . . . . . 43—50

§ 3. Genesis der Tugend — Vervollkommnungsfähigkeit — Ungleichheit der Tugend . . . . . 50—71

§ 4. Maßstab und Prinzip der Tugend — Tugend — Sitte — inneres Prinzip (Vernunft und Einsicht) — äußeres Prinzip (Gesetz) — Gewissen . . . . . 71—91

III. Teil. Einteilung der Tugenden. 92—170

A. Die natürlichen Tugenden . . . . . 92—97

§ 1. Unterscheidung zwischen intellektuellen und moralischen Tugenden . . . . . 92—97

§ 2. Die intellektuellen Tugenden — Einteilungsgründe — Tugendcharakter der intellekt. Tugenden — Zusammenhang der intellektuellen und moralischen Tugenden . . . . . 97—107

§ 3. Die moralischen Tugenden.
Verhältnis der moralischen Tugenden zu den Leidenschaften — Einteilung der moralischen Tugenden — die Kardinaltugenden — Zusammenhang der moralischen Tugenden . . . . . 107—133

B. Die übernatürlichen Tugenden . . . . . 133—170

§ 1. Wesen und Bedeutung der eingegossenen habituellen Zustände . . . . . 134—142

§ 2. Bedenken gegen die übernatürlichen Tugenden — bezüglich des Tugendcharakters und des Zusammenhanges der übernatürlichen Tugenden — der Aufnahmsfähigkeit der Natur für dieselben und den Fortbestand der natürlichen Sittlichkeit . . . . 142—158

§ 3. Die übernatürlichen Tugenden und die Antike . . 158—170

Rückblick und Schluß . . . . . 170—176

Literatur-Angabe . . . . . 177—178

Lebenslauf.

Ich, Dr. theol. Martin Winkler, bin geboren am 10. Februar 1864 zu Gunzendorf, kgl. Bez. Amt Bamberg I als Sohn der Maurersehseleute Andreas Winkler und Christina, geb. Raub und katholischer Religion und bayerischer Staatsangehörigkeit. Nach Absolvierung der Volksschule meines Geburtsortes besuchte ich das humanistische Gymnasium zu Bamberg, welches ich im August 1885 nach Erlangung des Reifezeugnisses verließ, um mich dann 4 Jahre den philosophischen und theologischen Studien am kgl. Lyceum gleicher Stadt zu widmen. Am 10. Juli 1889 wurde ich zum Priester geweiht, seit welcher Zeit ich als Seelsorgspriester in der Erzdiözese Bamberg tätig bin, und zwar als Kaplan und Pfarrverweser in Rothenkirchen (20. September 1889 bis 31. Januar 1890), als Kaplan in Ebensfeld (1. Februar 1890 bis 22. August 1890), als Curatus in Wilhermsdorf (23. August 1890 bis 5. September 1893) und Lettenreuth (6. September 1893 bis 20. Februar 1898), dann als Pfarrer in Schnaid (21. Februar 1898 bis 25. Februar 1903), Trunstadt (26. Februar 1903 bis 11. Oktober 1906) und Pretzfeld (seit 12. Oktober 1906). Als Curatus in Wilhermsdorf hörte ich theologische Vorlesungen an der kgl. Universität Würzburg, woselbst ich am 26. Juli 1897 auf Grund der Abhandlung: „Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian" zum Doctor theologiae promovirt wurde.

An dieser Stelle sei es mir gestattet, Herrn Professor Dr. Hensel für die gütige Durchsicht dieser Arbeit meinen tiefsten Dank auszusprechen.

ugendlehre des hl. Thomas
ist. plot. und christlichen
Bestandteilen # 556

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

556.